Kirche und Kultur im Mittelalter

Von

Gustav Schnürer

Erster Band

8.16.6

4030

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Kirche und Kultur im Mittelalter

Von

Gustav Schnürer

Erster Band

WITHDRAWN
The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

274.17
~~273~~
S362k
v.1

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

1 9 2 4

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh
Paderborn

VATTHORANN

Dem Andenken
meiner unvergeßlichen Tochter
Hildegard

Z 6, 085

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T5-AVQ-103

Vorwort.

Das Mittelalter ist die Zeit, in der die Kirche fast unbestritten geherrscht hat. Wie sich in dieser Zeit Kirche und Kultur zu einander verhalten haben, ist kein neues Problem, sondern eine Frage, die teils unbewußt, teils ausgesprochen dem ganzen Streit um die Wertung des Mittelalters zugrunde lag. Sie wurde mit Bezug auf viele einzelne Punkte in den letzten anderthalb Jahrhunderten nicht ohne Voreingenommenheit und Leidenschaftlichkeit immer von neuem behandelt. Zwei extreme Anschauungen traten dabei scharf einander gegenüber, indem die einen dem Mittelalter überhaupt den Wert eines Kulturzeitalters absprechen wollen, während die anderen der Kirche alles Verdienst an der Kultur zuschreiben und im Mittelalter das Ideal der menschlichen Kultur schlechthin sehen wollen. Was bisher daran fehlte, war eine zusammenfassende Behandlung des Problems, bei der das ganze Mittelalter in Betracht gezogen und zugleich der Entwicklung, die das Mittelalter in seinen verschiedenen Perioden durchmachte, Rechnung getragen wurde.

Das durch den Titel angedeutete Problem wird im allgemeinen ohne weiteres verstanden werden. Bei näherem Zusehen werden aber doch einige Ausführungen über das, was bezweckt wird, schon hier notwendig erscheinen. Der Begriff der Kirche braucht keine weitere Erklärung. Wohl aber ist es angebracht, daß wir uns darüber Rechenschaft geben, was wir unter Kultur verstehen.

Schon die Geschichte des Wortes eröffnet uns mannigfache Gesichtspunkte. Das Wort kommt von dem lateinischen „colere", das wir mit dem farblosen „pflegen" übersetzen, und das eine menschliche Tätigkeit bezeichnet, die auf die verschiedensten Objekte angewendet werden kann. So sprachen die Römer auch von „colere Deum", „Gott verehren", woraus sich das Wort „Kultus" gebildet hat, das also die in gottesdienstlichen Handlungen geübte Religion bezeichnet. Obgleich das Wort Kultur aus derselben Quelle stammt wie Kultus, unterscheiden wir doch heute deutlich Kultus von Kultur, so daß wir von einem Verhältnis der Religion zur Kultur reden und schreiben. Für den Sinn der Wörter ist eben nicht so sehr ihr Ursprung als vielmehr ihr Gebrauch maßgebend, der im Laufe der Zeiten oft schwankt. Das erkennen wir vornehmlich, wenn wir uns die Wandlungen in der Bedeutung des Wortes Kultur vor Augen führen.

Die Römer kannten auch schon das Wort „cultura", das ihnen so ziemlich gleichbedeutend war mit „cultus" im allgemeinen Sinne, in der Regel aber auf den Landbau bezogen wurde. Doch spricht schon

Cicero von einer cultura animi,[1] und Horaz verwendet das Wort in der Bedeutung von sittlicher Veredlung.[2] In der französischen Sprache verwendete man während des Mittelalters das Wort „culture" nur in dem Sinne von Landbau. Für die geistige Tätigkeit des Menschen, für Pflege der Wissenschaft und Künste gebrauchte man das Wort erst im achtzehnten Jahrhundert, und zwar waren es die Vertreter der sogenannten Aufklärung: d'Alembert, Voltaire und Rousseau, die ihm diesen Sinn gaben.

Ähnlich ist es mit dem Worte „civilisation", das im Französischen meist in gleicher Bedeutung gebraucht wird, wenn man auch frühe schon einen gewissen Unterschied wahrnehmen kann, der nur darin besteht, daß unter „civilisation" ein bestimmter hoher Stand der Kultur verstanden wird. Das Wort „civilisation" begegnet uns ebenfalls erst bei Voltaire und seinen Kreisen, wo auch die Bezeichnung Geschichtsphilosophie aufkam. Diese neuen Wortdeutungen und Wortbildungen hängen mit der Geschichtsauffassung dieser Kreise zusammen, die das Ziel der geschichtlichen Entwicklung ausschließlich in einer rationellen Entwicklung des menschlichen Geistes mit Ablehnung jedes positiven Glaubens sahen. Daß „civilisation" lange Zeit als ein neues, ungewohntes Wort angesehen wurde, erhellt daraus, daß es in den Dictionnaire der Académie erst 1835 aufgenommen wurde.[3] In England hatte man im Jahre 1772 Bedenken, das Wort „civilization" in dem heutigen Sinne des Gegensatzes zu „barbarity" in ein Lexikon aufzunehmen.[4] In dem Italienischen konnte man sich noch schwerer entschließen, das Wort „civilizzazione" einzubürgern.[5] Man hatte dafür schon im Mittelalter das Wort „civilitade", „civiltà", das aus dem lateinischen „civilitas" hervorgegangen, von Dante zur Bezeichnung des Ideals menschlicher Kulturgemeinschaft verwendet worden war.[6]

Die Wörter Kultur und Zivilisation sind also in den Zeiten der Aufklärung aufgekommen und haben ursprünglich einen gewissen polemischen Charakter, der auch noch in der Bezeichnung Kulturkampf nachwirkte, nun aber verloren gegangen ist. Wir verwenden die Wörter allgemein als geistigen Maßstab für das menschliche Seelenleben und Schaffen, für die Ergebnisse dieses Schaffens und für den Zustand, den dieses geistige Schaffen hervorbringt. Der Maßstab wird entnommen dem auf die irdische Wohlfahrt der Menschheit gerichteten Streben und dem Fortschritt in der geistigen Beherrschung der dem Menschen zur Verfügung stehenden Güter.

Die Frage, die wir uns stellen, würde also lauten, wie verhielt sich die Kirche zu diesem Streben und zu der geistigen Fortschrittsbewegung der Menschheit.

---

[1] Tusc. 2, 13. [2] Epist. 1, 1, 40.
[3] Littrée, Dictionnaire s. v. civilisation, civiliser.
[4] Murray, Dictionary s. v. civilization.
[5] Tommaseo-Bellini, Dizionario s. v. civiltà, civilizzazione.
[6] Convivio IV c. 4. Le opere di Dante, testo crit. (Fir. 1921) p. 250.

Daß die Frage sehr strittige Probleme berührt, erkennen wir auch, wenn wir uns überlegen, welche Bedeutung die Bezeichnung „Mittelalter" für die von uns ausgewählte Periode der Menschheitsgeschichte hat. Den Begriff schuf man, als man mit dem Aufkommen des Humanismus den Anbruch einer neuen Zeit zu erleben glaubte. Der deutsche Kardinal Nikolaus von Cusa wurde in dem Nachruf, den ihm Johannes Andrea de Bossi, Bischof von Aleria, 1469 verfaßte, als ein Kenner des Mittelalters (media tempestas) gerühmt. Aber erst im siebzehnten Jahrhundert wird die Bezeichnung für die Periodisierung der Weltgeschichte bei protestantischen Schriftstellern in den Niederlanden und Deutschland gebräuchlich. Der Hallenser Professor Christoph Cellarius (1634—1707) hat dann mit seinen Lehrbüchern der allgemeinen Geschichte diese Einteilung der Geschichte, die heute allgemein angewendet wird, eingebürgert, indem er eine Historia antiqua, Historia medii aevi und Historia nova unterschied. Die Einteilung stieß allerdings auf Widerspruch, und auch heute noch wird sie kritisiert. Nicht mit Unrecht. Denn die Bezeichnungen Altertum, Mittelalter, Neuzeit sagen uns wenig. Sie drücken an sich nicht viel mehr aus als die chronologische Aufeinanderfolge dreier Zeitalter, eines mittleren zwischen einem vorhergehenden und nachfolgenden. Man könnte an Stelle jener Bezeichnungen ebensogut nur Zahlen setzen und von einem ersten, zweiten und dritten Zeitalter sprechen. Eine solche Benennung wäre sogar noch vorzuziehen. Denn der Gedanke, der noch neben dem Begriff der chronologischen Aufeinanderfolge in der herkömmlichen Bezeichnung liegt, ist als ein unbegründetes Postulat anzusehen. Das Wort „Neuzeit" setzt voraus, daß das dritte Zeitalter das letzte sein werde. Würden wir nach dem dritten Zeitalter noch ein viertes ansetzen, so würden wir das dritte gewiß nicht mit dem Namen „Neuzeit" bezeichnen. Wer sagt uns aber, daß die Weltgeschichte mit dem auf das mittlere folgenden Zeitalter abschließen müsse? Ist es als ausgeschlossen zu betrachten, daß wir in diesem dritten Zeitalter einen Einschnitt einmal machen müssen, der viel tiefer sein könnte als der jetzt das Mittelalter und die Neuzeit trennende, und mit dem eine vierte Zeitepoche zu beginnen wäre? Schon wollen einige einen solchen Einschnitt fordern mit dem Anfang des Zeitalters der sogenannten Aufklärung, indem sie diese als das Kennzeichen einer neuen Menschheitsentwicklung hinstellen; sie rechnen dann allerdings die vorhergehende Zeit noch dem Mittelalter zu. Die Voraussetzung dafür ist die Auffassung, daß die Abweisung eines positiven christlichen Offenbarungsglaubens allgemein siegreich werden würde. Das darf durchaus bezweifelt werden. Berechtigter scheint für die Ansetzung eines neuen Einschnittes die Betrachtung der extensiven Ausdehnung der Kultur zu sein. Wir sehen, wie die im Abendlande Europas allmählich herangereifte Kultur in unserer Zeit immer mehr zu einer Weltkultur geworden ist.

Das ist der Gesichtspunkt, der für eine positive Charakterisierung des Mittelalters am fruchtbarsten ist. Nach dem Untergang der

römischen Kulturwelt, welche die Mittelmeerländer umfaßte, entfaltet sich allmählich im europäischen Abendlande eine neue Kultur, die langsam emporsteigend heute die ganze Welt erobert. Die Anfänge dieser Kultur sehen wir im Mittelalter. Das Mittelalter ist viel weniger der Verfall der vorhergehenden römischen Kultur, womit man es geringschätzig aburteilen wollte, als der Anfang unserer abendländischen Kultur. Die Charakterisierung des Mittelalters als eine Zeit des Verfalls der lateinischen Sprache, die zu der Benennung dieser Zeit den Anlaß gab, ist eine sehr einseitige. Die Entstehung der modernen Nationen, ihrer Sprachen und Literaturen, ihrer Städte und Unterrichtsanstalten ist gewichtiger als der Verfall der klassischen lateinischen Sprache, an deren Stelle das Mittelalter auch die Latinität in einer eigenartigen Weise fortentwickelte. All die besonderen Bildungen, die wir im Mittelalter wahrnehmen in einer bestimmten Gruppe von neuen Völkern, beherrscht als Grundzug die Tatsache, daß die Religion, die katholische Kirche, der beherrschende Faktor ist. So dünkt es uns am besten, wenn wir das Mittelalter als die kirchliche Periode der abendländischen Kulturepoche bezeichnen.

Die Tendenzen, die mit der Schaffung der Worte Kultur und Zivilisation verbunden wurden, zeigen sich auch in der Auffassung, die man in der Aufklärungszeit dem Worte Mittelalter gab. Man verurteilte das Mittelalter nicht allein wie die Humanisten als eine Zeit, in der man nicht mehr klassisches Latein redete und schrieb, ging auch noch über die Protestanten hinaus, die im Mittelalter eine Entartung des Christentums sahen, und erblickte in ihm allgemein eine Zeit der Barbarei.

Aber es setzte gegen eine solche Auffassung bald eine mächtige Gegenströmung ein, die zu der Erforschung des Mittelalters die fruchtbringendste Anregung gab, die Romantik. Von katholischer Seite pries man das Mittelalter als eine Zeit des Glaubensideals, und wohl keiner ist in diesem Preise so weit gegangen als der englische Konvertit Kenelm Henry Digby, der in seinen elf Büchern „Mores Catholici or the ages of faith“ durch Beispiele, die er aus den verschiedensten Jahrhunderten auswählte, dartun wollte, wie die in den acht Seligkeiten der Bergpredigt gepriesenen Tugenden im Mittelalter geübt wurden. Der historischen Entwicklung, die neben seiner äußeren Geschlossenheit auch das Mittelalter aufzuweisen hat, wurde dabei keine Rechnung getragen. Wohl aber tat das um dieselbe Zeit ein französischer Gelehrter, der zuerst das Problem erfaßte, das uns vor Augen steht, und den wir gern hier als unseren Vorgänger nennen, der sympathische Frédéric Ozanam, Professor der fremden Literaturen in Lyon. Leider starb er schon als Vierzigjähriger im Jahre 1853 und wurde durch seinen frühen Tod verhindert, den großen Gedanken, den er hegte, durchzuführen, von dem aber doch sehr beachtenswerte Teilforschungen uns Zeugnis geben. Er war ein Träger jener jungen enthusiastischen Bewegung, die in Frankreich gegenüber dem in der Revolutionszeit siegreich gewordenen Rationalismus die Gebildeten

wieder zur Kirche zurückführen wollte. Als Student gründete er die Vinzenzkonferenzen mit dem persönlichen Besuch der Armen, um zu zeigen, daß die soziale Nächstenliebe in der katholischen Kirche nicht ausgestorben sei. So wollte er in seinen besonders auf die Literatur sich erstreckenden Studien nachher als Forscher darlegen, daß die katholische Kirche die Begründerin der abendländischen Kultur gewesen sei. Kirche und Zivilisation erschienen ihm nicht wie den Vertretern einer entchristlichten Zivilisation als Gegensätze, sondern als innig miteinander verbunden. Die Freude an der Betrachtung des Fortschrittes der Zivilisation vertiefte sich bei ihm vor allem durch den Nachweis, daß die Kultur des Abendlandes sich nur entwickelt habe durch die Kirche. „Dans l'histoire des lettres," so schrieb er, „je cherche surtout la civilisation, et dans l'histoire de la civilisation je vois surtout le progrès par le christianisme."[1] Er plante ein großes Werk, das eine Übersicht geben sollte über die Zivilisation seit dem Untergang der alten Kultur und den ersten Kundgebungen des christlichen Genies bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts.[2] Geistvolle Bruchstücke liegen davon vor in den nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen über „La civilisation au V^e siècle" und in den „Etudes germaniques", in denen er die Germanen vor dem Christentum und die christliche Zivilisation bei den Franken behandelte, weiter in dem vornehmlich ausgereiften Werke über „Dante et la philosophie catholique au 13^e siècle" und in den seine ganze religiöse Wärme offenbarenden „Poètes franciscains en Italie au 13^e siècle". Bausteine trug er endlich noch auf einer italienischen Reise zusammen in den „Documents inédits pour servir à l'histoire de l'Italie depuis le 8^e siècle jusqu'au 12^e siècle".

In den Spuren Ozanams wandelte der 1915 heimgegangene Lütticher Professor Godefroid Kurth mit seinem viel gelesenen Werk „Les origines de la civilisation moderne", das aber auch nur die früheren Zeiten des Mittelalters behandelt, mit Karl dem Großen abbricht. Es war zu bedauern, daß Ozanam und Kurth ihre Darstellungen nicht bis zum Ende des Mittelalters durchführen konnten. Mit dieser Fortsetzung erhält das Problem auch eine andere Seite. Die Kultur, welche durch die Kirche im Abendlande begründet und gefördert wurde, wird in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters den Dienern der Kirche selbst gefährlich. Sie erliegen zu einem großen Teil der Versuchung, in dem Genuß der Kultur aufzugehen und über der Förderung der Kultur ihre höhere überirdische Aufgabe zu vergessen. Erst indem man auch diese Zeit ins Auge faßt, erkennt man das Problem in seinem ganzen Umfange und versteht man das Mittelalter in seinen Licht- und Schattenseiten. Es kommt dann nicht allein die Förderung der Kultur durch die Kirche in Frage, sondern auch die Verweltlichung der Kirche durch die einseitige Pflege der Kultur. Der große Gegen-

[1] Oeuvres I, 16.
[2] Jordan in „Ozanam, Livre du centenaire" 231.

satz zwischen Welt und Kirche, irdischen und überirdischen Zielen, der immer bestanden hat, aber in verschiedenem Grade hervortritt, wurde auch schon im Mittelalter wahrgenommen und empfunden. Ihn muß auch der Geschichtschreiber des Mittelalters zur Geltung kommen lassen, um sich vor einseitiger, unhistorischer Idealisierung zu hüten. Das Problem, welches uns bei der historischen Betrachtung des ganzen Mittelalters so entgegentritt, ergreift uns vielleicht in keiner Zeit so sehr als in der unsrigen. Denn nicht wenige fürchten, daß die ganze abendländische Kultur ins Wanken kommt, und die Besten arbeiten daran, sie wieder auf den Grundlagen aufzubauen, auf denen sie so hoch erwuchs. Das Verlangen nach einer neuen abendländischen Völkergemeinschaft gemahnt uns jetzt mehr denn je, der durch die Kirche gebildeten Gemeinschaft zu gedenken, in welcher das Abendland im Mittelalter uns entgegentritt mit ihren Vorzügen und Schwächen.

Die Größe des Problems, das wir uns stellen, dürfte nicht mit Unrecht Zweifel erregen, ob es von einem einzelnen in Angriff genommen werden kann. Die Zweifel habe ich nur zu oft gefühlt. Die stetig weiter vordringende Einzelforschung wird das Unvollkommene einer zusammenfassenden Darstellung immer von neuem offenbaren. Aber vielleicht hat es doch einen, wenn auch relativen Wert, daß ein einzelner bei der Neige seines Lebens es unternimmt, die Ergebnisse der Forschung zu einer Übersicht zusammenzufassen, auf der andere wieder weiterarbeiten mögen. Mehr als eine Übersicht zu bieten, kann schon wegen der ungünstigen Bücherverhältnisse nicht erstrebt werden. So muß der Stoff in drei Bänden untergebracht werden. Aber für diejenigen, die weiter eindringen wollen, mag ein Literaturverzeichnis als Führer dienen, das zugleich zeigen soll, auf welchen Einzelforschungen die Darstellung aufgebaut ist.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Fülle der Zeiten. — Das Judentum im römischen Reiche. — Die ersten Christen im Gegensatz zu der Kultur ihrer Zeit S. 1 f.

Auseinandersetzung und Berührung mit dem Zeitgeist. — Stellung zur Gnosis. — Rigorismus christlicher Praktiker S. 3 f. — Der Alexandriner Clemens verwendet zuerst die Profanwissenschaft für die christliche Sittenlehre. Origenes. Tertullian S. 5. — Gegensatz gegen den Neuplatonismus. Paulus von Samosata. Lactanz S. 6.

Die neue Stellung der Christen zum öffentlichen Leben seit Konstantin in ihren Vorteilen und Nachteilen S. 7 ff. — Julians Versuch, das Heidentum als Kulturträger zu erneuern S. 10. — Pflege der antiken Bildung durch die Christen. Eusebius u. a. S. 11.

Die Anfänge der kirchlichen Literatur des Abendlandes. Rufinus. Hieronymus S. 12 f.

I. Buch: Römertum und Kirche die Grundpfeiler der abendländischen Kultur.

Bangen um den Untergang des römischen Reiches und das Weltende. — Prophezeiungen Daniels. — Letzte Weltperiode S. 14 f.

Das Christentum nicht verantwortlich für den Untergang des römischen Reiches. — Ursachen für den Zusammenbruch S. 16 ff.

Ideal gesinnte Römer treten in den Dienst der Kirche, veredeln das Römertum und bereiten die Grundlage für die neue Kultur vor S. 18. — Das römische Reich mußte untergehen, um die neuen Keime aufkommen zu lassen, vorher aber mit dem Christentum verbunden werden, um alles, was erhaltenswert war, zu übermitteln S. 19 f. — Das Tedeum spiegelt den Geisteszustand der christlichen Römer des 4. und 5. Jahrhunderts wider. — Ambrosius und Augustinus haben am meisten das Römertum auf seine neue Mission vorbereitet S. 20—22.

§ 1. Ambrosius und seine Gesinnungsgenossen.

Ambrosius nach seiner Herkunft mit Herz und Seele Römer und Christ. — Bedeutung Mailands. — Stellung zu den Kaisern seiner Zeit S. 22 ff.

Seine Darstellung der christlichen Moral in dem Buche über die Pflichten. Wie er Cicero darin überbietet S. 26—33. — Von der Jungfräulichkeit S. 34 ff. — Die Hochschätzung der passiven Tugenden S. 37 ff. — Über die Wissenschaft S. 39. — Seine Hymnen. Zeit glaubensfroher Dichtungen S. 40.

Südfranzösische Eigenart bei dem Dichter Paulinus von Nola und dem Geschichtschreiber Sulpicius Severus S. 41 ff.

Spanische Eigenart bei dem größten Dichter der Zeit Prudentius Clemens. — Feiert den Herrscherberuf des christlichen Roms und verkündet dessen neue Kulturmission. — Geißelt die römische Entartung und preist die christlichen Tugenden als die neuen Kulturkräfte S. 43 ff.

§ 2. Die Kulturethik Augustins.

Zeitlicher Rahmen für Augustins Leben und Wirken. Seine innere Entwicklung S. 48 ff.

Die Bücher vom Gottesstaat. Äußere Umstände bei der Abfassung. Gedankengang S. 54 ff. — Kennzeichnung des Weltstaates. Vom römischen Staat S. 56 ff. — Kulturprogramm und Geschichtsphilosophie S. 58 ff. — Bedeutung des Gottesstaates in der großen Synthese für ethische Erziehung des Menschengeschlechtes S. 60 f.

Tugend und Glück gipfeln in der Liebe zu Gott S. 61. — Güter der Welt an sich gut; zu gebrauchen für das Endziel, nicht zu genießen S. 62 ff. — Geistige Güter auf Gott zu beziehen S. 64.

Soziale Güter stehen unter dem Gebote der Gottes- und Nächstenliebe S. 64 f. — Lex aeterna: Naturrecht. Lex temporalis S. 66. — Familie S. 67 f. — Staat S. 68 ff. — Völkerrecht. Krieg und Frieden S. 70 ff. — Stellung der Kirche. Behandlung der Häretiker S. 72 ff.

Wirtschaftliche Probleme S. 74. — Reich und arm. Almosen S. 75 f. — Sklaverei S. 77. — Pflicht zur Arbeit S. 78. — Landbau. Handwerk S. 79 f. — Handel S. 80.

Gesamtwürdigung: Veredlung und Christianisierung des antiken Geistes S. 80 ff. — Idealer Wegweiser für die geistige Kulturmission des Römertums S. 82 ff.

§ 3. Das Papsttum unter Leo dem Großen. Der Untergang des weströmischen Reiches.

Kulturelle Bedeutung der römisch-katholischen Kirche im 5. Jahrhundert S. 84. — Autorität des Papstes. Ihre Begründung und Entwicklung S. 85. — Bedeutung der Stadt Rom und der Christengemeinde daselbst S. 86. — Gefahren aus der äußeren Machtstellung des Papsttums S. 87. — Papstwahlen S. 88 f. — Das Papsttum der einzige Mittelpunkt des Westens, als das Kaisertum dort zusammenbrach S. 90 f.

Größe Leos I. S. 91 ff. — Rom Vorbild für kirchliche Kunst und Liturgie. Organisationszentrum S. 94 f. — Leo Roms Fürsprecher vor Attila und Geiserich S. 95 f. — Tadelt die Entartung in Rom S. 97. — Ausgang des Kaisertums S. 98.

Erkenntnis der Zeitenwende bei Orosius S. 98 ff. und Salvian S. 101 ff. Retter der christlichen Ehre die Asketen und Mönche S. 108. — Der heilige Severin S. 109 f.

§ 4. Der heilige Benedikt und seine Zeit.

Anfänge des Mönchtums: im Orient S. 110; im Abendlande: der hl. Martin, der hl. Honorat. Die Schriften Cassians. Cäsarius v. Arles S. 111 ff. — Das Herumschweifen der Mönche S. 113.

Rom zur Zeit des Heranreifens Benedikts S. 113. — Boethius S. 114. — Laurentianisches Schisma S. 115. — Cassiodor und seine Klostergründung S. 116 ff. — Dionysius Exiguus S. 119. — Enzyklopädische Richtung der Zeit. Die Klöster Zufluchtsstätte der Wissenschaften und Sammelstelle von Büchern S. 119.

Benedikts Entwicklung S. 120 ff. — Seine Regel. Deren Eigenart. Ideal der Klosterfamilie. Veredlung römischer Tugenden S. 122 ff. — Benedikt vor Totila und Zalla S. 127 f. — Beschäftigung der Mönche: Chorgebet. Leibliche und geistige Arbeit S. 129.

Überlegenheit der Benediktinerklöster in Erfüllung zeitgemäßer Aufgaben: als geistige und wirtschaftliche Kulturherde, ihre Anpassungsfähigkeit S. 130 ff. — in der Missionstätigkeit S. 132 ff. — Ihre besondere Eignung für die Bekehrung der Germanen S. 134 ff. — Übermittler römischen Kulturerbes S. 137.

Die Vorbereitung der neuen Kulturgrundlage vollendet S. 138.

II. Buch: Die Bildung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche.

Einleitung.

Verfehlter Plan Theoderichs des Großen. Weltgeschichtlicher Rahmen für das Werden der abendländischen Kulturgemeinschaft S. 139 ff.

§ 1. Der germanische Arianismus und der römische Katholizismus.

Bedeutung des Gegensatzes S. 142. — Germanischer Arianismus Erbstück oströmischer Kultur. Ulfila S. 143. — Westgoten unter Alarich und Athaulf S. 144 ff. — Propaganda der Westgoten für den Arianismus S. 146.

Gegensatz zwischen den römischen Katholiken und den germanischen Arianern in den Völkerwanderungsreichen S. 147 ff. — Katholische Führer: Avitus von Vienne, Martin von Braga, Leander von Sevilla S. 153 ff.

Gründe für das Unterliegen des Arianismus: Dogma, Sittlichkeit, Bildung S. 156 ff. — Isidor von Sevilla S. 162 ff.

Verschmelzung zwischen Römern und Germanen im Reiche der Westgoten, Burgunder, Sueben, Langobarden. Bildung der neuen romanischen Nationen in diesen Ländern S. 164 ff.

§ 2. Das katholische Frankenreich im 6. Jahrhundert.

Vorrücken und Ansiedlung der Franken im nördlichen Gallien S. 173 f. — Die Eroberung Galliens durch Chlodwig S. 175. — Mischung germanischen und keltisch-romanischen Wesens S. 176.

Chlodwigs Taufe, Beseitigung der religiösen Scheidewand zwischen Franken und Romanen, Eroberung Südgalliens S. 177 ff. — Katholischer Machtstolz der Franken S. 179. — Schutz der Kirche durch den Staat S. 180.

Wirken der Bischöfe nach dem Beispiel des Cäsarius von Arles S. 180. — Fränkische Reichssynoden S. 181 ff. — Schwäche der Kirche als Landeskirche. Gefahr ihrer Isolierung S. 183. — Praktische Tätigkeit der Bischöfe. Musterbischöfe: Nicetius von Trier, Germanus von Paris S. 184 f. — Der Dichterbischof Venantius Fortunatus S. 186. — Der Geschichtschreiber Bischof Gregor von Tours S. 187. — Sorge der Bischöfe für Kirchenbauten, Landpfarreien S. 188 f. — Eigenkirchen, Bischöfliche Disziplin S. 190 f. — Klöster, Einsiedler, Reklusen, Inklusen S. 191 f.

Soziale Tätigkeit der Kirche: für Arme, Aussätzige S. 192. — Sklavenfrage S. 193 ff. — Sorge für Frauen (das sog. weiberfeindliche Konzil), Witwen, Findelkinder, Gefangene, wirtschaftlich Gedrückte (Wucher), Eheverbote S. 200 ff. — Heidenmission S. 203. — Fromme Christen unter den Franken, deren Eintritt in den Klerus S. 206.

Beteiligung des Volkes am Gottesdienst S. 207. — Kritikloser Glaube S. 208. — Heiligenverehrung: St. Martin in Tours, Asylrecht, Grab des hl. Mauritius in Agaunum S. 208 f. — Reliquienverehrung S. 210. — Sittlichkeit: Entartung der Königsfamilie, Gewalttätigkeit, Trunkenheit, Unkeuschheit, Meineide. Verfall seit Beginn des 7. Jahrhunderts. Rettung durch den universalen Charakter der Kirche S. 211 ff.

§ 3. Die Wirksamkeit der irischen Missionare. Der Verfall der fränkischen Kirche.

Die Kelten, ihre Ausdehnung und Verdrängung. Irland ihr Kernland S. 216. — Das Christentum in Britannien. Gildas. Hisperica famina S. 217 f. — Bekehrung der Iren. Patrick S. 218.

Organisation der irischen Kirche. Bedeutung der Klöster für intellektuelle Tätigkeit. Bücherabschreiben. Buchmalerei. Askese. Besonderheiten der irischen Kirche. Missionstrieb S. 219 ff.

Columban der Ältere, Apostel Schottlands S. 223. — Columban der Jüngere. Sein Auszug nach dem Festlande S. 224. — Seine Bußpraxis S. 225 f. — Seine Klostergründungen in den Vogesen. Seine Mönchsregel. Sein Streit mit den fränkischen Bischöfen S. 227 ff. — Sein Wirken bei den Alemannen und in Bobbio S. 232 ff. — Der hl. Gallus und Fridolin S. 237. — Die Revision des Alemannengesetzes S. 237. — Die Bekehrung der Bayern. Rupert. Emmeram. Corbinian. Herzog Theodo. Virgil S. 238 f. — Irische Missionare bei den Thüringern S. 239 f. — Politische Hemmungen bei der Bekehrung der rechtsrheinischen Deutschen und Mangel der irischen Mission S. 240 f.

Vorübergehende Festigung der Kirche im fränkischen Reiche S. 242. — Mission bei den heidnischen Franken. Amandus. Eligius S. 243 f.

Verfall der fränkischen Kirche, verbunden mit der Zersetzung des fränkischen Staates S. 244 ff. — Schicksale des Bischofs Leudegar von Autun S. 247 ff. — Verwilderung des Klerus. Säkularisation des Kirchengutes durch Karl Martell S. 249 f. — Literarischer Verfall. Virgilius Maro. Fredegar-Chronik S. 250 f.

Rückblick. Neue Erhebung durch den Anschluß an Rom S. 252.

§ 4. Gregor der Große. Die römischen Benediktiner-Missionare in England.

Das Papsttum bisher nach Osten gewandt S. 253. — Gregors Emporsteigen, seine Tätigkeit als Papst. Erstehen des päpstlichen Rom S. 254 ff. — Erneuerung der kirchlichen Verbindung mit dem Westen S. 258 f. — Entsendung von Benediktinern zu den Angelsachsen S. 260 f.

Ankunft der Missionare in Kent S. 262. — Weisungen Gregors S. 263 f. — Bekehrung Northumbriens S. 265 f. — Irische Missionare in Northumbrien. Gegensatz zu den römischen Benediktinern S. 267. — Wilfrid S. 268. — Organisation der angelsächsischen Kirche durch Theodor, einzigartige Blüte S. 269 ff.

Berühmte Schulen in Canterbury, Malmesbury (Aldhelm), Wearmouth-Jarrow (Benedikt Biscop, Ceolfrid, Beda), York (Egbert, Alkuin) S. 272 ff. — Der Geist in den Frauenklöstern S. 276 ff. — Neuer Geist in der angelsächsischen Literatur S. 279 ff. — Soziales Wirken der Kirche S. 282 ff. — Weihe und Salbung der Könige S. 284. — Verbindung zwischen Staat und Kirche, nationaler Eigenart und internationaler Kultur S. 285 f. — Hervortreten von Mißständen S. 286.

§ 5. Bonifatius und das Papsttum.

Bedeutung des Emporkommens der Karolinger S. 288. — Vorgänger in der Friesenmission Willibrord S. 289 f. — Winfrids Anfänge S. 291. — Sein erstes Erscheinen in Rom vor Gregor II. S. 292. — Bonifatius in Friesland und bei den Hessen S. 293 f. — Zweite Reise nach Rom. Bischofsweihe S. 294 f. — Brief des Bischofs von Winchester über Heidenbekehrung S. 295. — Fällung der Donareiche S. 296 f. — Die Gegner S. 298. — Gefährten aus der Heimat, Lioba und ihre Genossen S. 299. — Dritter Besuch in Rom bei Gregor III. S. 300. — Bonifatius in Bayern. Pirmin. Gründung der thüringischen Bistümer S. 301.

Tod Karl Martells. Seine Söhne Karlmann und Pippin. Papst Zacharias S. 302. — Die ersten Reformsynoden 742 f. S. 303 ff. — Weitere Reformtätigkeit und ihr Höhepunkt auf der Synode von 747 S. 305 ff. — Widerstreben Pippins gegen die Durchführung der Metropolitanverfassung S. 308. — Verhältnis zu den Frankenfürsten S. 309.

Verhältnis zu den Päpsten S. 310. — Gründung des Klosters Fulda S. 311 f. — Letzte Missionsreise und Martertod S. 312 f. — Würdigung. B. Vorbereiter der karolingischen Renaissance S. 314.

§ 6. Die Lösung Roms von Byzanz. Der Angriff des Islams.

Trennung Ostroms von Westrom, eingeleitet durch Diokletian, festgelegt durch Theodosius S. 315. — Das oströmische Reich erhält sich und sucht den Westen zu erobern S. 316. — Gegenwirken der religiösen Verschiedenheiten S. 317. — Acacianisches Schisma S. 318. — Erörterungen über das Verhältnis von Kaisertum und Papsttum. Beilegung des Schisma. Papst Johannes I. S. 319 f. — Vernichtung des Ostgotenreiches. Italien oströmische Provinz. Begünstigung der Kirche durch Justinian S. 321. — Schwäche der byzantinischen Herrschaft gegenüber den Langobarden S. 322. — Das Papsttum von der lateinischen Bevölkerung als ihr Hort und Ruhm geschützt S. 323. — Bruch mit dem griechischen Kaiser. Aufhören der griechischen Päpste S. 324.

Nationale Verschiedenheit. Byzantinische Eigenart greift im Osten um sich seit dem Ende des 6. Jahrhunderts S. 325 f. — Parallele im Westen durch Hervortreten der unteren Schichten S. 327. — Ost und West bilden jedes eine besondere Kulturgemeinschaft S. 328. — Die Fühlung auf dem Kontinent geht verloren S. 329.

Trennung zwischen Süd und Nord der Mittelmeerländer durch den Islam. Eroberungen der Araber. — Fortgesetzte Bedrohung der abendländischen Kultur S. 330. — Warum die Führung der Weltkultur dem Abendland zufiel S. 331 ff.

§ 7. Der Bund zwischen Papsttum und Kaisertum.

Voraussetzungen des Bundes S. 334. — Bedrängte Lage Mittelitaliens. Erste Hilferufe Gregors III. an Karl Martell S. 335. — Pippins Erhebung zum König S. 336. — Stephans II. Reise zu Pippin. Gründung des Kirchenstaates S. 337. — Wirren im neuen Kirchenstaat S. 338. — Karls d. Gr. erste Romfahrt 774 und seine Versprechungen S. 339. — Spannung zwischen Karl und Hadrian S. 340 f. — Vergleich vom Jahre 781. Verständigung mit Byzanz S. 342.

Karls Universalreich S. 343. — Leos III. Bedrängnis S. 344. — Karls Erscheinen in Rom. Kaiserkrönung S. 345 ff.

Karls Auffassung von seiner neuen Würde S. 349. — Mosaikbild im Lateran S. 350. — Karl in seiner Residenz Aachen S. 351. — Karls Stellung zur Kirche und zu kirchlichen Lehrträgen S. 352 ff. — Grenzen in dem Preise Karls S. 354.

§ 8. Die erste Kulturblüte des Abendlandes. Karls des Großen Regiment.

Die Reichseinheit in der Vielheit der einzelnen Teile S. 354. — Reichsversammlungen und Reichssynoden S. 355. — Weltliche und geistliche Große und Beamte S. 356 f. — Vermengung von Kirchlichem und Weltlichem S. 358. — Kulturaufgaben Karls. Umbiegung des Reformprogramms des Bonifatius S. 359. — Säkularisation des Kirchengutes. Zehnte S. 360. Ernennung von Bischöfen und Äbten. — Vergabung von Klöstern. Verpflichtung der Prälaten S. 361. — Verweltlichung der Kirche S. 362 f. Entschuldigung Karls S. 364. — Verordnung über Eigenkirchen. Sorge für gute Verwaltung des Kirchengutes S. 365. — Ernennung von Metropoliten S. 366.

Soziale Aufgaben: Fürsorge für die Armen S. 367. — Forderung der unteren Stände in den Prekarieverträgen S. 368 ff. — Stellungnahme gegen Wucher S. 371.

Karls Sorge für Wissenschaft und Bildung S. 371 f. — Alkuin. Petrus von Pisa. Paulus Diaconus. Theodulf von Orleans. Einhard. Schulen S. 373 ff. — Bemühungen deutscher Klöster um die deutsche Sprache: älteste deutsche Sprachdenkmäler S. 377 ff.

Das religiöse Leben: Karls Verordnungen geschwächt durch seine Stellung zu den Bischöfen. Chorbischöfe. Visitationsreisen der Bischöfe S. 380 f. — Kanonische Lebensordnung Chrodegangs S. 382 f. — Karls Stellung zu den Klöstern S. 383. — Verordnungen für die Weltpriester über Predigt, Bußpraxis, Meßliturgie, Taufe S. 383 f. — Kirchenbauten und Kirchenschmuck S. 385 f. — Verordnungen über das religiöse Leben der Laien S. 387. — Ehegesetzgebung S. 388 ff. — Ergebnisse der sittlichen Führung des Volkes S. 392.

Missionstätigkeit der Kirche: bei den Slawen an der Saale und am Main S. 393 — bei den Friesen S. 394 — bei den Sachsen S. 395 ff. — in den Ostalpen S. 398 ff.

Erweiterung des christlichen Kulturbereiches S. 401 f.

Quellen und Literatur S. 403 ff.

Register S. 416 ff.

Berichtigungen.

Seite 119 Zeile 6 v. o. lies Sozomenus statt Sozomenes.
Seite 149 Zeile 4 v. u. lies seinerseits statt einerseits.
Seite 152 Zeile 21 v. o. lies Sigibert statt Sigisbert.
Seite 224 Zeile 9 v. o. lies Island statt Irland.
Seite 238 Zeile 22 v. u. lies Baioarii statt Baioraii.
Seite 275 Zeile 5 v. o. lies irische Glaubensglut, die statt irisches Glaubensgut, das
Seite 289 Zeile 14 v. o. lies nachzulassen statt nachzulasen.
Seite 300 Zeile 1 v. o. lies 737/8 statt 738.

Einleitung.

Seitdem wir die Betrachtung des Werdens in der Geschichte als die höchste Aufgabe der Geschichtswissenschaft ansehen, fühlt man sich besonders angeregt, jene Fülle der Zeiten darzulegen, von welcher der Apostel Paulus im Galaterbriefe schreibt: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn . . .“ Nicht um eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte aufzuweisen, die den menschlichen Willen ausschließt und keinen Gesetzgeber anerkennen will, unternehmen wir es, von dieser Frage auszugehen, sondern um die Spuren einer Gesetzmäßigkeit zu suchen, die wir als das Walten einer höheren Vorsehung verehren, ohne sie je völlig erfassen zu können. In der Fülle der Zeiten sehen wir die Zeitumstände, unter denen der von dem menschgewordenen Gottessohn gelegte Same sich entwickeln sollte.

Als die Fülle der Zeiten gilt uns vornehmlich die Verbreitung der griechisch-römischen Kultur um die Gestade des Mittelländischen Meeres. Mit Recht weist man auf die Einheitlichkeit im römischen Reiche hin, wo ein Gesetz galt, die griechische Sprache den Gedankenaustausch der Gebildeten vermittelte, die lateinische von den Beamten allenthalben, wenn auch nicht gesprochen, so doch verstanden wurde, Friede und Ruhe herrschte, und an irgendeine ernste äußere Gefahr auch nicht im entferntesten gedacht werden konnte. Hier sollte die neue Lehre, die „frohe Botschaft“, den für ihr Aufgehen zubereiteten Boden finden. Wollen wir aber noch näher die ersten der Entwicklung gewiesenen Bahnen aufdecken, so müssen wir das Verhältnis zwischen dem Judentum und dem römischen Reiche näher ins Auge fassen.

Im entlegensten Winkel des Römerreiches, auf den man kaum viel Aufmerksamkeit verschwendete, sollte das Christentum sich zuerst entfalten. Dadurch wurde ihm die selbständige erste innere Entwicklung gesichert. Das Judenvolk nahm seit Jahrhunderten eine Ausnahmestellung ein durch den Glauben an den einen Gott, und war so gewöhnt, seine eigenen Wege zu gehen. Aber so entlegen der Sitz des jüdischen Volkes war, es war dem Volke doch eben durch die eigenartige Lage der Verkehr nach allen Seiten offen. Der schmale Landstreifen zwischen Wüste und Meer war gleichsam die alte Landbrücke zwischen zwei Erdteilen, zwischen den ältesten Kulturzentren der Menschheit, Babylon und Ägypten, und gab dem Judenstaat den Charakter eines Paßstaates, wie ihn später in verringertem Maßstabe die Schweiz haben sollte. Die Lage an dem Kulturmeere der damaligen Zeit, dem Mittelländischen Meere, wies den Juden den Zugang zu allen den gesegneten Küsten dieses Meeres, auf die sie noch mehr

gedrängt wurden, seitdem nach der Zerstörung ihrer Stadt das Volk in alle Welt zerstreut wurde. So vereinte sich hier Abgeschlossenheit im Innern, Bewahrung der Selbständigkeit mit dem durch die Not der Zeitumstände vermehrten Drang, hinauszugehen in die weite Welt des Römerreiches.

Wie sehr entsprach das jenen beiden Polen der christlichen Lehre, die in ihrer Verbindung das Geheimnis der Kraft des Christentums enthielten: der Innerlichkeit, die nicht in dieser Welt ihr Reich suchte, und der Aufforderung, die neue Lehre hinauszutragen zu allen Völkern!

Im Gegensatz dieser Bestrebungen und in ihrer Vereinigung spiegelt sich das Verhältnis der Kirche zur Kultur wider. Was ist die Kultur, die Gesamtheit aller Errungenschaften des auf das Irdische gerichteten menschlichen Denkens und Wollens, anders als das „Reich dieser Welt", mit dem der göttliche Stifter die neue Erziehungsanstalt des Menschengeschlechts nicht gleichsetzen wollte?

So darf man wohl fragen, nicht als ob eine Verurteilung der Kultur damit ausgesprochen werden sollte, sondern um einer Überschätzung derselben vorzubeugen, um vor einem Aufgehen in ihr zu warnen und um auf ein höheres Ziel hinzuweisen. Darum erschien der Heiland weder als weltlicher Machthaber, noch als glänzender Gelehrter, noch als bezaubernder Künstler oder als hinreißender Redner, sondern als einer, der nichts gemein haben wollte mit all denjenigen, die als Kulturträger um ihn hätten angesprochen werden können. Wissenschaft und Reichtum, die als die äußeren Kennzeichen der Kultur angesehen werden, galten ihm keineswegs als Voraussetzung für die Aufnahme seiner Lehre, vielmehr als Hindernis. Die Einfachheit und die Einfalt, die von den auf ihre Kultur stolzen Menschen verlacht zu werden pflegen, zog er an sich und pflegte er. Gegenüber dem Stolz, der Selbstsucht und dem blendenden Glanze, in dem sich die Blütezeiten der menschlichen Kultur kundtun, lehrte er die Verborgenheit suchen und prägte zu der seiner Lehre eigensten Tugend die Demut, die er in Beziehung brachte zu seinem obersten Gesetz, das die Liebe zu Gott und den Nächsten verlangte.

Die äußere Wirkung einer solchen Lehre zeigte sich bei ihren Jüngern in dem Verhältnis zu der Kultur ihrer Zeit zunächst negativ. Von allem, was ihnen in der Welt geboten werden konnte, zogen sie sich, dem Beispiel des Meisters folgend, zurück. Darin wurden sie um so mehr bestärkt, als die aktive Kulturgemeinschaft mit den Heiden sie nur zu leicht einer Verleugnung ihres Glaubens aussetzen konnte. Aber allmählich zeigten sich auch positive Wirkungen ihres Glaubens auf sozialem Gebiete. Hier war es die Betätigung der Nächstenliebe, das hochherzige Hinwegsetzen über die Unterschiede des Standes, der Rassen und Nationen, das Umfassen aller Menschen als Brüder, das dem Christentum von Anfang an seinen Beruf zur Weltreligion aufprägte, die Brücken zu bauen vermochte über die Unterschiede der Völker und Nationen, zugleich aber auch zeigte, wo die neue Lehre neue Voraussetzungen für eine Vertiefung der Menschheitskultur zu

schaffen in der Lage war. Der ganzen Kultur wurde eine neue Seele eingehaucht durch die Anleitung zu der Seelenkultur, für die der Mensch den Beistand der göttlichen Gnade erhielt, durch die Gotteskindschaft, die den Menschen neu aufrichtete und adelte. Wo war eine bessere Gewähr für Ordnung und Ruhe vorhanden als bei einer Lehre, die allen sich ein- und unterzuordnen einschärfte, die keinem vor Gott größere Rechte gab als dem anderen, die alle zur Rücksicht auf den Nächsten verpflichtete? Und wie wurden all die menschlichen Beziehungen untereinander geadelt durch die Verehrung eines Gottes, der nicht allein der Herrscher und Gebieter, sondern vor allem der Gott der Liebe sein wollte, zu dem alle Menschen wie zu ihrem Vater aufblicken sollten, als dessen gemeinsame Kinder sie sich ansehen sollten, vor dem sie Rechenschaft über ihr Verhältnis zu einander zu geben hatten! Da konnte der Vater die Kinder nicht aussetzen, da hatte der Mann die Ehefrau nicht als Sklavin, sondern als Gefährtin anzusehen; da wurde die Keimzelle der sozialen Gemeinschaft, die Familie, geheiligt. Die christliche Lehre bot auch für die Erneuerung eines Staates eine neue Grundlage, indem sie zwar den Ursprung des Staates in Gott wurzeln ließ und die Untergebenen zum Gehorsam verpflichtete, aber diese gegen alle Übergriffe verwahrte, indem sie die Gebote Gottes höher stellte als die der Menschen, den Staatsabsolutismus ebenso zurückwies als den selbstsüchtigen Individualismus.

Gegenüber der damals bestehenden, von Amts wegen gepflegten Kultur hoben freilich diese neuen idealen Lebensanschauungen über das soziale Zusammenleben nur neue Gegensätze hervor. Berührungspunkte ergaben sich allein dadurch, daß die Jünger angehalten waren, die neue Lehre in der ganzen Welt zu verkünden, zu den Menschen ihrer Zeit in ihrer Sprache zu reden, auf ihre Anschauungen und Ideen einzugehen, um sie zurückzuweisen und zu beeinflussen, um für die neue Lehre zu werben, ihr Anhänger zu gewinnen. Die Apologeten waren die ersten, die so sich gedrängt sahen, die Kultur und die Strebungen ihrer Zeit aufzunehmen, um sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Die Form, in der die Kultur, mit der man sich auseinanderzusetzen hatte, dem Christentum zuerst entgegentrat, war die hellenistische, in der ja soviel orientalische Elemente enthalten waren. Die Vorarbeit für die Berührung des Christentums mit hellenistischer Bildung hatten die Alexandriner besorgt, die die jüdischen Schriften des Alten Testaments ins Griechische übersetzten und ergänzten. Wie damit der jüdische Geist sich erweiterte, so wurde auch unter den Aposteln der hellenistisch gebildete Paulus der Völkerapostel, derjenige, der die größte Wirkung unter den Heiden ausübte und die Schranken, welche die jüdische Umwelt dem Christentum anfangs auferlegte, sprengte. Als dann mit der Ausbreitung der neuen Lehre das Bestreben zunahm, die gebildeten und religiös empfänglichen Kreise zu gewinnen, mußte man teilnehmen an der Erörterung der großen Fragen nach dem

Ursprung aller Dinge, nach dem Anfang und Ende der Welt, dem Ursprung und dem Ziele der Menschheit, der Erklärung für das Übel in der Welt. Sie beschäftigten und quälten schon lange die Menschheit. Eben zur Zeit der Entstehung des Christentums war in der griechischen Welt und dem mehr oder minder hellenisierten Orient der Drang groß, eine sichere Lösung zu erhalten. Wenn man auch noch an dem Kult der alten griechischen Götter festhielt, so hatte die Kritik den Glauben an diese Göttergestalten doch schon ins Wanken gebracht. Der zunehmende religiöse Drang, ein Sehnen nach Entsündigung und Reinigung ließ die religiös gestimmten Gemüter nach neuen mystischen Kulten ausschauen, die vom Orient herüberfluteten. Wohl kam diese Richtung dem Christentum zustatten, aber sie brachte demselben auch die große Gefahr, in das Gemisch heidnischer Mysterienkulte und wilder orientalischer Mystik hineingezogen zu werden. Am größten wurde die Gefahr, als dem Christentum die Gnosis einen Bund anbot, jene in den verschiedensten Systemen schillernde Mystik, die ein Schauen Gottes verhieß und eine Reinigung der Seelen erstrebte. Als der erste Ansturm dieser zu allerhand Vermengungen führenden Zeitrichtung fast schon vorüber war, erhob sich die Gnosis von neuem in der dualistischen Lehre des Babyloniers Mani, und in dieser Form hat die Gnosis bis tief in das Mittelalter hinein dem Christentum mannigfachen Abbruch getan, indem sie sich als eine höhere religiöse Weltanschauung anbot.

Der Kulturhochmut der Zeit wollte sich bei den Vertretern der Gnosis nicht begnügen mit der einfachen praktischen Übung des Glaubens, sondern versuchte, bald nach dieser, bald nach jener Richtung, eine höhere philosophische Religions- und Erlösungslehre aufzustellen, verfiel aber dabei eitlem Subjektivismus, mit dem man nur vorübergehend in einzelnen Kreisen Anhang gewinnen konnte. Meist nur in den Städten, den Kulturzentren der damaligen Zeit, sehen wir diese fruchtlosen Versuche.

Indem man die Gefahr erkannte, die durch die Berührung mit der Kultur der Zeit entstand, und sie bekämpfte, zeigte sich alsbald ein anderes Extrem, das von der mit Recht betonten Einfalt und Zurückgezogenheit ausging, diese übertrieb. Es ist der Rigorismus der Praktiker, der uns in den aus Phrygien hervorgegangenen Montanisten entgegentritt, die alles verwarfen, was die Kultur bot, Schmuck und Putz sowohl als die Berührung mit der Welt durch Übernahme von weltlichen Ämtern und Kriegsdienst, Kunst und Wissenschaft.

In diesen Verirrungen hatten die Apologeten nach beiden Seiten die richtigen Wege zu weisen. Hermas, der Bruder des römischen Bischofs Pius, warnt in seinem „Hirten", dem wertvollen Kulturbild aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, die Römer vor Verweltlichung im allgemeinen. Justinus, der christliche Philosoph des 2. Jahrhunderts, sucht Philosophie und Christentum zu vereinen, indem er auch nach seinem Eintritt in die Kirche zu Ephesus den Philosophenmantel beibehielt und öffentlich christliche Philosophie vor-

trug, wobei er der heidnischen Philosophie weit entgegenkam. Ein anderer Apologet des 2. Jahrhunderts, der die heidnische Philosophie wohl kannte, war der hl. Irenäus, Bischof von Lyon, der der Gnosis in Gallien gegenübertrat. Der sich stolz als orientalischer Barbar bekennende Assyrer Tatian höhnte hingegen in seiner „Rede an die Griechen" über griechische Poesie, Philosophie und Wissenschaft.

Die Berührungen zwischen der christlichen Lehre und der hellenistischen Wissenschaft wie auch die Gegensätze zeigten sich noch deutlicher im 3. Jahrhundert, und im Zusammenhang mit dieser Entwicklung wurden die Grundlagen für die theologische Wissenschaft gelegt. Alexandrien, das alte Zentrum der hellenistischen Bildung, wurde auch zu einem Zentrum der christlichen theologischen Wissenschaft, die in einer unter dem Bischof stehenden Katechetenschule gepflegt wurde. Dort wurden neben der theologischen Schulung auch die profanen Studien betrieben. Hier lehrte als Schüler des ehemaligen Stoikers Pantänus der vielgereiste Titus Flavius Clemens, der zuerst die griechische profane Wissenschaft für die Begründung der christlichen Wahrheit, namentlich der Sittenlehre, umfassend verwertete und in der griechischen Philosophie eine Vorstufe des Christentums erblickte. Er begegnete damit scharfem Widerspruch und klagte einmal, daß viele vor der griechischen Philosophie Furcht hätten, wie die Kinder vor den Gespenstern.[1] Ihm folgte Origenes, mit dem diese Schule weithin glänzte. Der die literarischen Formen völlig beherrschende Origenes war es, der zuerst den Versuch unternahm, die christliche Dogmatik in ein System zu bringen. Den schweren Angriff, den der Philosoph Celsus gegen das Christentum gerichtet hatte, wies Origenes in einer umfangreichen Verteidigungsschrift zurück, die besonderen Nachdruck darauf legte, zu zeigen, wie viel die Bibel höher stehe als Plato.

Das philosophische System, an das diese christlichen Lehrer sich anlehnten, und dem sie bisweilen zu sehr sich anschlossen, war der Neuplatonismus. Von ihm entnahmen sie die dialektische Begründung und dann besonders auch in nur zu weitgehendem Maße die allegorischen Erklärungen. Die philosophischen Formen und Ideen spielten eine große Rolle in den Streitigkeiten über die Dreifaltigkeit, welche damals die christlichen Gelehrten zu spalten begannen. Auf der anderen Seite sehen wir als Vertreter des praktischen Rigorismus den aus der Schulung des römischen Rechtes hervorgegangenen ersten lateinischen Kirchenschriftsteller Tertullian, der für die heidnische Philosophie nichts übrig hatte, scharf in juristischer Formulierung und glänzender Diktion die christlichen Glaubenswahrheiten ausprägte, gegen Schauspiel, Kunst und Literatur eiferte, in seinen maßlosen strengen Forderungen aber so weit nach der anderen Seite ging, daß er es auf einen Bruch mit der Kirche ankommen ließ.

Der Neuplatonismus war aber auch die Form, in der die heidnische Philosophie zuletzt dem Christentum die Stirne bot. Dieses pantheo-

[1] Stromata ed. O. Stählin (Leipzig 1906) l. VI, c. 10. nr. 80, 5.

istisch-idealistische System suchte das Heidentum wieder neu zu beleben, die verschiedenen heidnischen Kulte als Offenbarungsweisen der einen Gottheit hinzustellen und zu verschmelzen, auch die Mythen der Heiden durch allegorische Deutung zu retten und zu veredeln. Sein eigentlicher in Rom wirkender Begründer, der Ägypter Plotin, stellte sich noch nicht dem Christentum feindselig gegenüber, aber schon dessen Schüler Porphyrius schrieb 15 Bücher gegen die Christen, in denen er ihre Lehren als Widersprüche hinzustellen und ihnen gegenüber das Heidentum zu verteidigen suchte. So wurde der Neuplatonismus, nachdem er eine Zeitlang den Christen eine formale Anlehnung geboten hatte, zur Philosophie derjenigen Gebildeten, die das Christentum abwiesen als eine Verfälschung ursprünglich platonischer Ideen, praktisch zugleich dem Heidentum in allen seinen Äußerungen sich anbequemten.

Schon weil die Christen in den Zeiten der Verfolgung praktisch unter keinen Umständen dem Heidentum ein Zugeständnis machen wollten, mußten die Gegensätze zwischen den Neuplatonikern und den christlichen Gebildeten als unüberbrückbar erscheinen. Dies war bereits ein Segen, der aus den Verfolgungen hervorging. Er sicherte der Lehre ihre Reinheit und den Jüngern derselben jene Unerschrockenheit, die notwendig war, um immer die übernatürlichen Ziele im Auge zu behalten, die ihnen gesteckt waren. Die lange Zeit der Verfolgungen gewährte dem jungen Christentum die Sicherheit, die ein Stachelzaun einer zarten Pflanze gegen äußere Verletzungen bietet.

Die Lockungen der antiken Kulturwelt mit ihren Genüssen und Versuchungen zeigten sich sogleich, wenn einmal eine größere Pause in den Verfolgungen eintrat, wie in der ersten Hälfte des dritten und am Ausgange des dritten Jahrhunderts. Hören wir doch schon in der damaligen Zeit von einem prachtliebenden, verschwenderischen und hoffärtigen Bischof Paulus von Samosata auf dem Stuhle von Antiochien. Des Geldes wegen behielt er als Bischof das Amt eines Obereinnehmers, das ihm 200 Sesterzien einbrachte. Hätten viele diese Pfade betreten, so wäre das Christentum als Lehre wie als sittliche Richtschnur bald entwertet worden, vermischt mit dem Heidentum, seiner inneren Kraft verlustig gegangen. Schon deshalb war es gut, daß die Führer der Christen mit scharfen Worten gegen die Teilnahme an Theatern, Gladiatorenspielen, Tänzen und öffentlichen Festlichkeiten einschritten, vor denen sie zunächst warnen mußten, weil dabei eine Teilnahme am Götzendienst meist schwer zu umgehen war. Das Christentum mußte damals die heidnische Kultur zurückweisen, um seine Kulturkraft für später bewahren zu können. Diese Haltung zeigt uns noch der am Ende der Verfolgungen schreibende Lateiner Lactantius, der eine Zeitlang in der Residenz Diokletians zu Nikomedien als Rhetor gelebt hatte. Sein interessantestes Werk sind die „Göttlichen Unterweisungen", ein Sammelwerk, mit dem der Verfasser die gebildeten Ungläubigen von ihren Vorurteilen gegen das Christentum abbringen will. Erfüllt von der Würde der christlichen Welt-

anschauung und der Höhe der christlichen Sittenlehre, verbirgt er nicht, wie gering er die Weltweisheit und das Weltleben der Heiden wertet. Er gibt so weit den alten Rigorismus der Christen wieder, daß er von einer Beteiligung am Handel und Kriege nichts wissen will. Auch die Todesstrafe verurteilt er, weil der Mensch kein Blut vergießen solle. Wohlgefallen an Kunst, an Blumen und Wohlgerüchen erscheint ihm nicht würdig. In anderem ist er freilich weniger unduldsam, und in der Nachahmung klassischen Stilmusters zeigte er doch, wie sehr er wenigstens formale Bildung schätzte. Er ist kein konsequenter Denker, auch kein Theologe, aber sehr wertvoll als ein Zeuge für die Stimmung in den letzten Verfolgungen wie bei dem plötzlichen Umschwung, der unter Konstantin kam, und in dem er ein Walten der Vorsehung mit staunender Bewunderung verehrt.

Als die Stellung der Christen zu dem öffentlichen Leben sich plötzlich änderte durch die Gunst, die Kaiser Konstantin ihnen zuwandte, sah man, wie nur unter vielen und schweren Entgleisungen die Christen den richtigen Weg fanden, den ihnen unter den neuen, ganz veränderten Zeitumständen ihre Lehre gebot. Das erste Gefühl, das sie bei dem jähen, glücklichen Wechsel beseelte, war das Triumphieren über den Sieg des Kreuzes und die natürliche Dankbarkeit gegenüber demjenigen, der die Verfolgungen einstellte und den ungerecht Mißhandelten die Hand bot, um sie zur Mitarbeit am öffentlichen Leben einzuladen und gegen die zahlreichen und mächtigen Widersacher, die allenthalben noch vorhanden waren, zu schützen. Es ist menschlich begreiflich, daß man in der Äußerung der Dankbarkeit nicht auf die Schranken sah, die man nicht hätte überschreiten sollen. Man vergaß es oder wollte sich darüber keine Rechenschaft geben, daß der mächtige Kaiser, wenn er auch äußerlich von der Macht und dem Wert der christlichen Religion überzeugt war, innerlich nur wenig von ihren Ideen in sich aufgenommen hatte. Alle standen unter dem Eindruck von der glücklichen Wendung der Zeiten und von den glänzenden Aussichten, die sich der Verbreitung der christlichen Lehre eröffneten. Der Staat trat jetzt für sie ein, sicherte ihr das Öffentlichkeitsrecht, zunächst neben der heidnischen Religion, um dann bald dieser entgegenzutreten und das Christentum zur Staatsreligion zu machen. Wie ein Traum mußte den Zeitgenossen der Wechsel erscheinen. Man versteht es, wie die Legende von den Siebenschläfern sich bilden konnte, die unter der harten Verfolgung des Decius entschlummert und unter Theodosius II. erwacht seien. Mit maßlosem Erstaunen hätten sie wahrgenommen, welche Veränderung die Welt während ihres Schlafes erfahren hatte, als sie die Kreuze, die ihnen von den Stadttoren entgegenglänzten, und die Scharen der Gläubigen sahen, die zu den herrlichen Kirchen wallten.

Nun konnte sich die Organisation der Kirche offen entfalten, indem sie sich an die Verwaltungsbezirke des Römerreiches anlehnte, wobei meist die Diözese sich mit dem Stadtbezirk einer civitas deckte. Nicht nur wurde die kirchliche Gerichtsbarkeit der Bischöfe auf rein geistlichem Gebiete anerkannt, sondern auch durch Gesetz vom Jahre

321 in bürgerlichen Rechtssachen die Anrufung des bischöflichen Gerichts als Schiedsgericht zugelassen. Die Bischöfe konnten nur durch Gerichte von ihresgleichen gerichtet werden. Die Ketzerei wurde als Hochverrat an der göttlichen Majestät angesehen und bestraft. Das Asylrecht, das früher den heidnischen Tempeln zukam, erhielten nun auch die christlichen Kirchen. Diese bekamen nicht allein die eingezogenen Güter zurück, sondern dazu nun auch das Vermögensrecht, konnten Vermächtnisse annehmen. Konstantin selbst gab das Beispiel reicher Schenkungen. Die Gesetze, welche für Ledige und Kinderlose Rechtsnachteile verfügten, wurden zugunsten der christlichen Geistlichen aufgehoben. Der Klerus wurde von der lästigen Verpflichtung zur Übernahme von Munizipalämtern entbunden, ebenso von persönlichen Dienstleistungen, und bekam zum Teil Steuerfreiheit. Das hohe Ansehen, das die Bischöfe erhielten, der Vorrang, der ihnen vor weltlichen Beamten eingeräumt wurde, ihr Einfluß bei Hofe erhöhte gewaltig ihre Autorität nach außen. Sie wurden von Eidesleistung und Zeugnisabgabe befreit und sogar zur Aufsicht über die staatlichen Güter mit herangezogen. Den sittlichen Anschauungen der Christen trug man Rechnung, indem nun gegen unsittliche Schaustellungen eingeschritten, das Aussetzen und Töten der Kinder verhütet wurde. Im Strafprozeß beseitigte man manches, woran die Christen Anstoß nahmen, die Strafe der Kreuzigung, die Brandmarkung auf der Stirne, das Brechen der Beine bei verurteilten Verbrechern. Weite Vollmachten erleichterten die Fürsorge für Arme und Verfolgte. Die Bischöfe konnten sich für Gefangene verwenden, sie besuchen. Die Sorge für die Witwen, Waisen und Armen wurde als ihr Ehrenrecht angesehen, die Freilassung der Sklaven in den Kirchen gestattet. Die Juden durften keine christlichen Sklaven halten. Der Sonntag wurde schon von Konstantin als allgemeiner Feiertag festgesetzt.

Erst allmählich erkannte man, wie all diese Anordnungen, so sehr sie dem Christentum und der Kirche zustatten kamen, an einem Fehler krankten, der nur langsam gutgemacht werden konnte. Nicht von innen heraus, dem allgemeinen Wunsche der Bevölkerung entsprechend, waren sie zur Geltung gekommen, sondern infolge eines Machtgebotes des Kaisers, der sich der Kirche als Machtfaktors bedienen wollte, als Werkzeug für seine Regierung im Innern des Reiches. Dieses bedurfte nur zu sehr der Erneuerung. Wohl gab ihm die diokletianisch-konstantinische Neuordnung noch einmal einen Halt. Aber die Reichsreform beseitigte den Hauptfehler nicht, an dem die Verfassung des Reiches krankte. Er lag in der Hypertrophie der Macht an der obersten Spitze, wo der Kaiser unumschränkt walten konnte, während die Übertragung der Nachfolge keineswegs geregelt war, so daß der Streit um den Thron trotz aller Vorsichtsmaßregeln nicht aufhören wollte, die Mitglieder der herrschenden Familien untereinander und mit Usurpatoren, Heer und Zivilbeamten um den Thron kämpften. Das Elend, das mit diesen Zuständen verbunden war, mußte die Kirche, da sie jetzt mit dem Staate verbunden war, viel mehr mitempfinden als früher.

Die Allgewalt des Kaisers, der ihr Schutz war, wurde für sie zugleich zu einer Fessel, deren Druck sie bald empfinden sollte, als die Kaiser, sich noch als Nachfolger der pontifices maximi fühlend, eine unumschränkte Gewalt auch in religiösen Dingen zum Ausdruck bringen wollten. Der Gegensatz trat sogleich hervor, als die großen Streitigkeiten über die Person Christi ausbrachen, in denen die Kaiser, um Ruhe im Reiche zu haben, wenn nicht um auch hier zu entscheiden, eingriffen. So sehr man es geschätzt hatte, daß Konstantin den Bischöfen, die zum ersten allgemeinen Konzil nach Nicäa gereist waren, die öffentlichen Posten zur Verfügung gestellt und für ihren Unterhalt gesorgt hatte, so mußte man diese äußere Abhängigkeit doch peinlichst empfinden, wenn der Kaiser den Konzilsverhandlungen einen von ihm gewünschten Verlauf geben wollte und einen Druck auf die Konzilsväter auszuüben beabsichtigte. Bis wie weit ein solcher Druck gehen konnte, zeigen die Worte, die Konstantius 355 in Mailand sprach: „Was ich will, muß als Kirchengesetz gelten." Von selbst verband sich bei einer solchen Gesinnung für den Kaiser das Bestreben, in die Besetzung der Bistümer einzugreifen, die dann wohl einfach die Ernennung des Kaisers statt der Wahl durch Klerus und Volk bestimmte. Die Folge waren kirchliche Streitigkeiten, welche jetzt sogleich einen viel höheren Grad erreichten als früher in den Zeiten der Verfolgung, da der einigende äußere Druck der Verfolgungen nun fehlte. Sie bekamen so zugleich den Charakter eines Kampfes um die Selbständigkeit der Kirche. Wollte die Kirche nicht untergehen mit dem römischen Reiche, so mußte sie diesen Kampf durchkämpfen, der gegen den Cäsaropapismus gerichtet war. In diesem Kampfe erfolgte der immer engere Anschluß um den Nachfolger Petri, dem der Heiland das Hirtenamt übertragen hatte. Konstantin selbst, ohne es zu ahnen, erleichterte diese Entwicklung, indem er seinen Sitz in der neuen, nach ihm benannten Hauptstadt im Osten nahm. Als Rom aufhörte, des Kaisers Residenz zu sein, wurde der Weg dafür frei, daß in Rom der Papst als selbständiges Oberhaupt der Kirche stets deutlicher hervortrat, daß Rom der Mittelpunkt einer geistigen Gewalt wurde, die nicht die weltliche Gewalt beiseite schieben, ihrer sogar nicht entbehren konnte, der aber neben der weltlichen Gewalt Licht und Luft geschaffen werden mußte. Denn in dem Auseinanderhalten der Gewalten, nicht in ihrer Vereinigung in einer Hand, war allein Heil für die Kirche und für die Fortführung der Idealkultur. Daß die Kirchen der beiden Reichsteile in den trinitarischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts eine verschiedene Haltung einnahmen, sollte nicht nur dartun, wie notwendig die Trennung der Gewalten war, sondern darüber hinaus noch andere weltgeschichtliche Verschiebungen hervorrufen.

Als der Syrer Arius, Tendenzen der Origenisten unter dem Einfluß der Philonischen Philosophie verschärfend, die Gottheit Christi leugnete und den Kern der christlichen Lehre angriff, fand sein unentwegter Gegner, der alexandrinische Bischof Athanasius, seine Stütze besonders im Abendlande. Wohl brachte die Despotie des Konstantius auch

die abendländischen Bischöfe für kurze Zeit zu Mailand und Rimini dazu, daß sie es nicht mehr wagten, offen den Arianismus zurückzuweisen, aber mit dem Tode des Kaisers zeigte sich sogleich, daß der Arianismus, anders als im Morgenlande, im Abendlande nie feste Wurzeln fassen konnte. Es reichte hin, daß mit der Thronbesteigung des Julian dem Arianismus die kaiserliche Gunst verloren ging, um ihm jeden Halt zu nehmen. Rom und das Abendland begannen für die hin und her geworfene Kirche des Orients die Stütze in der Verteidigung der Rechtgläubigkeit und der kirchlichen Selbständigkeit zu werden. Das mußte dem Abendlande eine Überlegenheit geben, die sich bald fühlbarer machte.

Neben den trinitarischen Streitigkeiten, die wir hier nicht weiter zu verfolgen brauchen, ging im vierten Jahrhundert der Kampf mit den immer noch mächtigen Resten des Heidentums einher, und er führte noch einmal zu einer Episode, die unsere Aufmerksamkeit fesselt. In den Kreisen der Rhetoren und Philosophen wie konservativer Aristokraten hatte das Heidentum in dieser Zeit immer noch autoritative Vertreter. Es zeugte von dem kurzsichtigen Eifer des Konstantius, daß er meinte, mit der Schließung der Tempel und dem Verbot der heidnischen Opfer unter Todesstrafe gegen das Heidentum genug getan zu haben, während er die höhern Schulen und die Bildung der höheren Stände den heidnischen Sophisten und den neuplatonischen Philosophen überließ. Er umgab die intellektuellen Vertreter des Heidentums dadurch nur mit dem Glanze geistiger Märtyrer und schuf den Boden, auf dem bald nach dem Tode des brutalen Tyrannen ein Julian den Versuch machen konnte, das Heidentum als Träger der antiken Kultur und höherer Geistesbildung zu erneuern. Julian eröffnete damit den ersten Kulturkampf, indem die Christen als kulturfeindlich bekämpft und verspottet wurden. Auf ihn, den Stolz der athenischen Philosophenschule, hatten sich schon lange alle Hoffnungen der Vertreter alter heidnischer Weisheit gerichtet, um den Neuplatonismus als das System ihrer Lehre wieder zu Ehren zu bringen.

Als nun Julian den durch den plötzlichen Tod des Konstantius freigewordenen Kaiserthron besteigen konnte, ging er sogleich daran, die Erwartungen seiner Lehrer zu verwirklichen. Er sagte sich nicht nur von dem Christentum los, stellte die heidnischen Feste und Götterbilder wieder her, sondern suchte auch dem öffentlichen Leben wieder den heidnischen Charakter zu geben. Das Heidentum wollte er wieder mit allem Glanz der antiken Kultur umgeben, während er die Christen davon ausschloß. Er versagte ihnen durch das Gesetz vom 17. Juni 362 den Zugang zu den Lehrstühlen der Literatur und gab sie dem Gespött der Gebildeten preis. Anderseits suchte er dem Heidentum das zu verschaffen, was er als Vorzüge des Christentums erkannt hatte. Er wollte, daß die heidnischen Priester als Sittenlehrer auftreten sollten, strebte danach, eine Bußdisziplin durch sie einführen zu lassen und nach christlichem Vorbild eine Hierarchie unter ihnen aufzubauen, richtete Wohltätigkeitsanstalten ein, um auch darin die Heiden nicht

hinter den „Galiläern“ zurückstehen zu lassen. Aber viel erreichte er nicht, obgleich er selbst zur Feder griff, um die Christen zu bekämpfen. Mit seinem Tode brachen diese Versuche schnell wieder zusammen und hatten nur die Folge, daß die Christen dadurch noch mehr angeeifert wurden, die Pflege der alten geistigen Kultur sich nicht entgehen zu lassen.

Dazu ermahnten sie schon die Angriffe, die von den ersten Schriftstellern der Zeit von dem Boden der antiken Kultur und Bildung aus gegen die christliche Lehre gerichtet wurden, und die sie nicht unbeantwortet lassen konnten, wollten sie die Kreise der Gebildeten innerlich für sich gewinnen. Die Führer dieser literarischen Gegner des Christentums waren immer noch die neuplatonischen Philosophen, die das Heidentum durch Idealisierung wieder zu Ehren bringen wollten. Zu ihnen kamen noch glänzende Lehrer der Beredsamkeit, der Kunst des Wortes, die in religiösen Streitigkeiten oft nur zu sehr von Bedeutung wurde. Der Hofrhetor Libanius, der die besondere Gunst des Julian genoß, und der von Julian aus Athen nach Konstantinopel berufene Himerius waren die ersten derselben. Den Rhetorikern reichten die Hand hochangesehene Geschichtschreiber, unter denen der maßvolle Ammianus Marcellinus deshalb besondere Beachtung verdient, weil er, obwohl Heide, nicht umhin konnte, dem Vorgehen des Julian seine Billigung zu versagen. Bei diesen Kulturträgern ihrer Zeit mußten die Christen in die Schule gehen, wollten sie mit gleichen Waffen für ihre Lehre streiten. So waren Schüler des Libanius der tiefe Herzensbildung und Charakterstärke mit seltenem Redetalent vereinende Johannes Chrysostomus und der einstige Advokat Amphilochius, der später als Bischof von Iconium hervorragte. Den Himerius hatten als Lehrer Basilius der Große, der Patriarch der griechischen Mönche, und sein Studiengenosse Gregor von Nazianz, „der Theologe“. Um dem Anwurf der ahnenstolzen Heiden gegen die Neuheit der christlichen Lehre entgegenzutreten, verfaßte Eusebius, der Vater der Kirchengeschichtschreibung, seine synchronistische Übersicht, die das ganze Mittelalter zur Grundlage für die alte Geschichte nahm. Cyrill, der Erzbischof von Alexandrien, der Bekämpfer des Nestorianismus, schrieb eine Apologie gegen die Schriften des Kaisers Julian, und ein anderer aus dieser Reihe, der Bischof Theodoret von Kyros am Euphrat, verteidigte unter dem Eindruck der für die Christen unter Kaiser Theodosius sich einsetzenden Staatsmacht die christliche Lehre gegen den Vorwurf, sie sei nur durch den Schutz des Kaisers in die Höhe gekommen.

Wie die allgemeine geistige Bewegung in der Antike immer durch die griechische Kultur bestimmt und geführt worden war, so war auch für die intellektuelle Bewegung innerhalb der christlichen Kreise bisher der Hellenismus maßgebend gewesen. In dem hellenisierten Kleinasien hatte das Christentum zuerst die ganze Bevölkerung erobert, während das anderwärts am Anfang des vierten Jahrhunderts noch nicht der Fall war. Der Hellenismus gab die ersten Formen, in denen die theo-

logische Wissenschaft sich bildete. Damit hing es zusammen, daß die theologische Entwicklung bis zum Ende des vierten Jahrhunderts vom Orient bestimmt wurde, von dem das Abendland zu lernen hatte. Erst im Anschluß an die Theologie der griechischen Schriftsteller bildete sich die kirchliche Literatur des Abendlandes.

Deutlich sehen wir das zuerst bei dem Bischof Hilarius von Poitiers, dem als „Athanasius des Abendlandes" bezeichneten Vorkämpfer gegen den Arianismus, der sein Hauptwerk über die Dreieinigkeit zwischen 356 und 359 in der Verbannung in Kleinasien schrieb, wo er in engem Austausch mit griechischen Theologen stand. Noch mehr nehmen wir das bei Hieronymus und Rufinus wahr.

Das sind zugleich diejenigen Männer, die für die allgemeine geistige Kultur des Abendlandes im Mittelalter wertvolle Fundamente legten, indem sie an griechische Vorbilder als Übersetzer und Fortsetzer anknüpften.

Rufinus, aus der Umgegend von Aquileja, und Hieronymus, der Dalmatiner, deren Wege vielfach nebeneinander liefen, dann aber auch scharf sich kreuzten, waren die grundlegenden Schriftsteller auf dem Gebiete der christlichen Geschichtschreibung des Abendlandes; sie übertrugen die großen historischen Werke des Eusebius, des Vaters der Kirchengeschichte, ins Lateinische und führten sie bis auf ihre Zeit fort. Eusebius hatte einst seine Kirchengeschichte unter dem unmittelbaren Eindruck des Triumphes geschrieben, den die Kirche dem Kaiser Konstantin verdankte, und mit einem Panegyrikus auf den ersten christlichen Kaiser beschlossen. Rufin schrieb seine Übersetzung und Fortsetzung im Jahre 403, als seine Heimat eben erst von Alarichs Scharen heimgesucht war, um mit den Bildern der Vergangenheit Trost zu spenden. Hieronymus übersetzte und ergänzte die „Zeittafeln", durch die Eusebius die Vorwürfe der ahnenstolzen Heiden gegen die neue Lehre des Christentums zurückwies, indem er das hohe Alter der jüdischen Kultur und die späte Entstehung der heidnischen Staaten dartun wollte. Mit diesen Tabellen lieferte er den Chronisten des Mittelalters die Übersicht, die sie brauchten, um als Einleitung ihrer Werke die alte Geschichte kurz darzustellen, und bestimmte zugleich die annalistische Form, die in den ersten Zeiten des Mittelalters maßgebend war. Aber weit überragt wird diese Arbeit des Hieronymus durch andere Übersetzungen, unter denen die der Heiligen Schrift nach dem Urtext den größten Ruhm des Schriftstellers bildet, der als der eigentliche Vermittler zwischen Morgen- und Abendland bezeichnet werden kann. Der reizbare, leidenschaftliche Gelehrte gab sich persönlich wohl manche Blöße, aber in seinem großen Wissen, seinem Forschungsdrang, seiner Sprachenkenntnis — er war damals einzigartig durch seine Beherrschung des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen — und der Mannigfaltigkeit seiner schriftstellerischen Leistungen steht er für seine Zeit einzig da. Auch als Mönch in Bethlehem bewahrte er seine in Rom erworbene Zuneigung zu den lateinischen Klassikern, die ihm später die Verehrung der Humanisten

eintrug. Aber schon zu seinen Lebzeiten war ihm das Abendland dankbar für den Bildungsstoff, den er ihm verschaffte, und wie sehr er hier gewürdigt wurde, bezeugt die Angabe, daß ein gewisser Lucinius sechs Schnellschreiber von Spanien nach Bethlehem entsandte, um sämtliche Werke des hochverehrten Schriftstellers in zuverlässigen Ausgaben zu erlangen. Daß ihm viel daran lag, das Abendland mit dem, was der Orient an Neuem bot, bekannt zu machen, zeigen auch seine Biographien berühmter orientalischer Mönche, die Vita Pauli, Vita Malchi und Vita Hilarionis, mit denen er die Heiligenbiographien in die lateinische Literatur einführte, und seine wichtigste historische Arbeit De viris illustribus, mit der er den ersten, später wiederholt aufgenommenen Versuch einer christlichen Literaturgeschichte machte, um den Nachweis zu erbringen, daß es unter den Christen nicht an Männern der Wissenschaft fehle. Auch sein Herz war auf das innigste mit den Geschicken Roms verbunden, dessen Sprache er wie kaum ein anderer in seiner Zeit zu meistern verstand. Wir sehen es in den ergreifenden Klagen, in die er ausbrach, als die Nachricht von der Eroberung Roms durch Alarich im Jahre 410 zu ihm nach Bethlehem kam. „Die Stimme versagt mir, und während ich diktiere, unterbrechen Seufzer meine Worte; die Stadt ist bezwungen, die den Erdkreis bezwang", schreibt er an der einen Stelle. An anderer Stelle spricht er von den Eindrücken, die seine empfindsame Seele von dem überall hin sich verbreitenden Schrecken empfing, in Worten, die zeigen, daß er den Untergang des römischen Reiches schon als gegeben ansah: „Nachdem das hellste Licht des Erdkreises erloschen, das Haupt der römischen Welt abgeschlagen und, um noch deutlicher zu sprechen, mit der einen Stadt das ganze Reich untergegangen war, war ich verstummt und verdemütigt worden."[1] So weit war es noch nicht. Aber die kommenden Ereignisse warfen ihre Schatten voraus, und die Zeit nahte, in der die römische Kirche für die Begründung der abendländischen Kultur ihre Mission zu erfüllen hatte.

[1] Prolog. in lib. 1 in Ezechielem Ep. 16.

Erstes Buch.

Römertum und Kirche die Grundpfeiler der abendländischen Kultur.

Mit Angst und Bangen verfolgten die Römer, denen die Geschicke ihres Reiches am Herzen lagen und die den Wert ihrer Kultur zu schätzen wußten, die sich mehrenden Anzeichen von der Schwäche des Reiches. Sie sahen es wohl, daß es mit dem Reiche zu Ende ging, und unter dem frischen Eindruck schrecklicher Ereignisse sprachen sie das auch offen aus. Aber ihr Herz klammerte sich an jeden Schimmer von Hoffnung, der hier und da noch aufleuchtete, und so waren sie wieder gern bereit, das zu verleugnen, was die nüchterne Betrachtung der Zeitereignisse ihnen lehrte. Die christlichen Denker unter ihnen suchten in ihrer Art durch Gedankengänge, die ihnen teuer waren, den Mut zum Durchhalten zu stärken. Das römische Reich war ja, seitdem christliche Kaiser die Herrschaft führten, das christliche Reich, neben dem es kein anderes gab. Jenseits seiner Grenzen gab es gar keine Aussichten, daß die christliche Lehre Wurzeln fassen konnte. Das römische Reich bot die äußeren Formen, in denen die Kirche sich gliederte und organisierte. Im Bereiche der antiken Kultur war die Kirche groß geworden, und je mehr die Christen an der Pflege dieser Kultur, soweit das noch möglich war, mitarbeiteten, desto mehr schätzten sie dieselbe. Sie konnten mit dem Untergang der antiken Kultur nichts anderes erwarten als das Ende der Welt. Sie gedachten der Deutung, die der Prophet Daniel dem Traumbild des Königs Nabuchodonosor gegeben, das ein Haupt aus Gold, Brust und Arme aus Silber, Lenden aus Erz, Schenkel aus Eisen, Füße aus Eisen und Ton hatte und von einem Stein zermalmt wurde, der sich losriß ohne Hände und zu einem Berge wurde, der die ganze Erde füllte. Daniel hatte das Bild gedeutet als die Aufeinanderfolge von vier Weltmonarchien, die an Macht immer mehr abnehmen und am Ende von dem Reiche der Ewigkeit abgelöst werden sollten. Einen zweiten eigenen Traum hatte er dann ebenso gedeutet.[1] In den vier Weltreichen hatten patristische Schriftsteller und zuletzt Hieronymus[2] in seinem Kom-

[1] Daniel II 20 ff. u. VII 1 ff. Vgl. Düsterwald, Die Weltreiche und das Gottesreich nach der Weissagung des Propheten Daniel. Freiburg i. B. 1890.

[2] Hieronymi Comment. in Danielem cap. II (Opp. Francof. et Lips. 1684 T. V p. 186): Regnum autem quartum, quod perspicue pertinet ad Romanos, ferrum est, quod comminuit et domat omnia: sed pedes eius et

mentar zum Propheten Daniel das babylonische Reich, das medisch-persische, das mazedonische mit dem der Nachfolger Alexanders und zuletzt das römische Reich prophetisch verkündigt gesehen. So galt also das römische Reich als das letzte vor dem Weltuntergang, und man schloß einerseits daraus, daß es dauern würde bis zum Ende der Zeiten, anderseits, daß mit seinem Untergang das Reich der Heiligen anbrechen werde. Es war das eine Meinung, die weithin das Mittelalter beherrschte in der Annahme von der Fortdauer des römischen Reiches, im vierten Jahrhundert aber mehr nach der anderen Seite wirkte, daß man mit den Anzeichen von dem Ende des römischen Reiches das Herannahen des Weltendes wahrzunehmen glaubte.

Diese Auffassung fand eine andere Stütze in einer unter den ersten christlichen Schriftstellern oft bezeugten Periodisierung, die im Mittelalter sich noch mehr verbreitete. Sie ging aus von einer allegorischen Deutung der sechs Schöpfungstage, denen sechs Weltperioden entsprächen. Die sechste Weltperiode habe begonnen mit Christus, und auf diese werde eine dem Schöpfungssabbat im Paradiese entsprechende Schlußperiode, eine Zeit der Ruhe Gottes in seiner Gemeinde folgen, die dem Weltgericht noch vorausgehen werde.[1] Auf diese Ruheperiode bezogen manche das Kap. 20 der Apokalypse, in dem von der Fesselung des Satans auf 1000 Jahre gesprochen wurde. So entstanden jene chiliastischen Ideen, die im vierten Jahrhundert weit verbreitet waren, freilich auch ihre Zweifler und Gegner fanden, nachdem das schon bei dem Aufhören der Christenverfolgungen von manchen erwartete tausendjährige Reich nicht eingetreten war.

Mochte man im einzelnen auch noch verschiedener Meinung sein, am Ende des vierten, Anfang des fünften Jahrhunderts hatte eine allgemeine Spannung die Geister im römischen Reiche ergriffen, die in christlichen Kreisen um so größer war, je mehr man sich der Weite der Weltanschauung und Geschichtsauffassung bewußt war, die mit dem Christentum sich jetzt durchsetzen mußte. Indem man die von Gott erschaffene Menschheit als eine große Einheit ansah, für die der Erlöser gestorben, und die nur ein Ziel habe, das Reich Gottes zu verwirklichen, faßte man die Geschichte als das Schauspiel der Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott auf. Dann mußte die Frage besonders brennend werden, was Gott mit dem römischen Reiche vorhabe.

---

digiti ex parte ferrei et ex parte sunt fictiles, quod hoc tempore manifestissime comprobatur. Sicut enim in principio nihil Romano imperio fortius et durius fuit, ita in fine rerum nihil imbecillius, quando et in bellis civilibus et adversum diversas nationes aliarum gentium barbararum indigemus auxilio. — Comment. in Danielem c. VII (p. 497i): Quatuor regna, de quibus supra diximus, fuere terrena. Omne enim, quod de terra est, revertetur in terram. Sancti autem nequaquam habebunt terrenum regnum sed coeleste. Cesset ergo mille annorum fabula.

[1] Vgl. Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung. 2. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1884, S. 9 ff.

In der Tat entschied sich die Frage damals. Uns liegt der Sinn dieser längst abgeschlossenen Zeit deutlich vor Augen, nicht aber war es so bei den Zeitgenossen. Sie ahnten nur, daß der Einfall Alarichs in Italien, mit dem die Plünderung Roms verbunden war, der Einbruch der Raubscharen des Radagais im Jahre 404, die Durchbrechung der Rheingrenze durch die Barbaren im Jahre 406 etwas Neues, Unerhörtes beginnen könne. Daß mit diesen so zuerst in ihrer Wildheit auftretenden Scharen die Nachkommen der Römer eine neue Zivilisation bilden sollten, daran dachte niemand. Man beachtete auch kaum die Absonderung des Ostens vom Westen des römischen Reiches, klammerte sich im Gegenteil immer fester an den Osten, je lockerer tatsächlich der Zusammenhang wurde. Lactantius hatte prophezeit, der römische Name würde untergehen, das Imperium aber zum Orient zurückkehren und diesem das Abendland unterworfen werden.[1] Noch nach dem Untergange des weströmischen Reiches im Jahre 506 schrieb dem oströmischen Kaiser Anastasius der Papst Symmachus in einer oft angeführten Stelle, wo er von den Ehrenämtern des Kaisers und des Priesters handelt, daß diese beide dazu bestimmt zu sein scheinen, beständig das menschliche Geschlecht zu regieren.[2] Daraus läßt sich ermessen, wie stark doch auch noch die Idee von dem Fortleben des Römerreiches in den kirchlichen Kreisen Italiens wurzelte.[3]

Nichts ist ungerechter als der Vorwurf, den man gegen die Christen des fünften Jahrhunderts erhoben hat, daß sie kein Interesse am römischen Staate gehabt hätten, oder wenn man sie gar für den Untergang des Römerreiches verantwortlich macht. Natürlich faßten sie, wie jeder Christ das tun soll, ihr irdisches Leben nur als etwas Vorübergehendes auf, als die Vorbereitung für ein ewiges Leben, dem sie mehr Wert beilegten als dem irdischen Leben. Wie solche Gedanken in einer Gesamtheit immer stärker zum Bewußtsein kommen, wenn trübe Zeiten das irdische Wohlleben mindern, so wandten damals die römischen Christen ihre Augen insgesamt ernstlicher, als es sonst vielleicht der Fall gewesen wäre, nach dem jenseitigen Leben, nach einem ewigen Reich des Friedens und der Freude. Aber jene Eigenliebe, die danach gestrebt hätte, den Pflichten des irdischen Lebens sich zu entziehen, um Leichteres oder Angenehmeres zu suchen, war ihnen sicher fremd. Der römische Staat ging nicht unter, weil die Christen ihre Pflicht nicht erfüllten; im Gegenteil, was von römischem Wesen dauernden Wert hatte, das erhielt sich dank den Christen.

Die Ursachen, aus denen der römische Staat dem Untergang geweiht war, lassen sich schon viel früher erkennen. Es waren schwere

[1] Lactantius, Inst. divin. VII, 25, 5.

[2] Thiel, Epist. Rom. pontif. 703: his praecipue duobus officiis (sc. imperatoris et pontificis) regitur humanum genus et non debeat aliquid eorum existere quo valeat offendi Divinitas, maxime quum uterque honor videatur esse perpetuus, atque ita humano generi ex alterutro consulatur.

[3] Vgl. Nik. Reitter, Der Glaube an die Fortdauer des Röm. Reiches im Abendlande während des 5. und 6. Jahrh. Münstersche Diss. 1900.

Fehler im staatlichen Leben, in der Verfassung, im militärischen System, in den wirtschaftlichen Verhältnissen, die nicht mehr abgestellt werden konnten, und deren Folgen nur immer deutlicher hervortraten. Der römische Staat war ein Beamtenstaat, in dem alles im Interesse der Verwaltung geregelt war, aber für diejenigen Faktoren, auf die es vor allem ankam, keine Regelung vorhanden war. Für die Rechte der Bürger, ihre Beteiligung am politischen Leben war nichts vorgesehen. Die Macht der obersten Spitze war unumschränkt. Die maßlose Steigerung der kaiserlichen Macht war um so bedenklicher, als die Nachfolge nicht geordnet war. In der Umgebung des Kaisers konnten nur Günstlinge sich behaupten, wenn nicht Feldherren mit dem Hinweis auf das Schwert ihren Worten Nachdruck verliehen. Wie der Hof äußerlich immer mehr die Abzeichen des asiatischen Despotismus entwickelt hatte, so wurde er innerlich zum Tummelplatz von Hofintrigen und zum Schauplatz einer Kamarillawirtschaft, die meist nach kurzer Zeit kläglich endigte, um einer anderen Platz zu machen, die nicht besser war als die frühere. Der Einfluß vom Osten, der in Konstantinopel vornehmlich sich geltend machen konnte, schuf jenen Geist, den wir immer als Begleiterscheinung eines Despotismus beobachten, den wir aber auch seitdem mit der Bezeichnung Byzantinismus zu brandmarken pflegen. Über die Nachfolge auf dem Kaiserthron entschied zumeist in letzter Linie das Heer oder der Feldherr, der die Truppen in der Hand hatte. Die Truppen waren aber in immer größerem Maße fremde Söldner, damals meist Germanen, die nur so weit ein Interesse hatten, als ihre Ehre und ihr Wohl mit der Sache ihres Feldherrn verknüpft war. Daher sind es im 5. Jahrhundert mehr die Persönlichkeiten der großen Heereskommandanten, die uns interessieren, als die kleinen, unbedeutenden Träger des kaiserlichen Titels, die in immer rascherer Folge wechseln, emporgehoben und weggeschoben von den gebietenden Heerführern. Die Masse der Römer sah dem Wechsel meist teilnahmslos zu; sie hätte ja nur die Rolle eines Spielballes in dem Kampfe der Usurpatoren übernehmen können.

Wie die politischen Verhältnisse höchst unbefriedigende waren, so auch die wirtschaftlichen. Der blühende Bauernstand, aus dem der römische Staat in den Zeiten der Republik seine besten Kräfte gezogen hatte, war zugrunde gegangen, aufgesaugt von den reichen Senatoren, denen der Grunderwerb der einzig erlaubte Erwerb war, und die ihre Äcker durch Sklaven bebauen ließen. Da aber jetzt die Eroberungskriege aufgehört hatten, so wurden auch die Sklaven seltener und teurer als früher. So fehlte es immer mehr an Armen und Händen, um das Land zu bebauen, und weite Strecken wurden zu Weideland oder blieben wüst, wozu auch noch eine unvernünftige Raubwirtschaft das Ihrige beigetragen hatte. Dort, wo noch Reste von einem wirtschaftlich kräftigen Mittelstande vorhanden waren, wurden sie vernichtet durch ein törichtes Steuersystem, in dem der Staat für den Eingang der Steuer des einzelnen die Korporation [illegible]

Standes und für die eine Standesklasse eine andere, obere verantwortlich machte. Die Dekurionen, die Mitglieder des Gemeinderates eines Steuerbezirkes, reiche Grundbesitzer, wurden vom Staat haftbar gemacht für den richtigen Eingang der den Grundbesitzern des Bezirks auferlegten Grundsteuer. Da die wirtschaftlichen Kräfte der Grundbesitzer infolge der Ungunst der Zeiten, der Entvölkerung, der politischen Wirren, der sich immer schneller wiederholenden Barbareneinfälle nachließen, so wuchs die den Dekurionen zugeschobene Last, bis sie auch diese erdrückte. Durch verzweifelte Mittel suchten sich manche der mit ihrem Stande verbundenen Last zu entziehen, indem sie aus dem Stande herauszukommen trachteten nach oben oder nach unten, durch Aufrücken in die Klasse der Senatoren oder durch Vermählung mit Sklavinnen, sogar durch Eintritt in den geistlichen Stand. Der Staat aber suchte sich durch die törichte Maßregel zu helfen, daß er den Dekurionen verbot, aus ihrem Stande auszutreten, eine Maßregel, die auch sonst ergriffen wurde, das soziale Leben zu völliger Erstarrung verurteilte. Um die Grundsteuer sich zu sichern, die der Kolone für den Besitzer von dem durch ihn bebauten Boden zu entrichten hatte, band der Staat den Kolonen und seine Nachkommen an das Grundstück. Die so von den Steuern, zu denen noch die Naturallieferungen an das Heer kamen, erdrückten Bauern machten ihrer Mißstimmung Luft in Aufständen, die auch bei der Donatistenbewegung in Afrika eine Rolle spielten, oder gaben sich dumpfer Verzweiflung hin, in der sie die einfallenden Barbaren als Befreier begrüßten. Ähnlich gebunden an ihren Stand waren die Handwerker, besonders diejenigen, denen die Herstellung von Heereslieferungen oblag, die Reeder, die Gewerbetreibenden, welche die Gewerbesteuer zu entrichten hatten. Die Abstammung entschied über den Stand. Die Kinder durften nicht aus dem Stand der Eltern austreten, um dessen Steuerkraft nicht zu mindern. Dieser Zwang erstickte die Selbständigkeit und Freiheit des Strebens; der einzelne hatte nur für die Staatsmaschine als ein Teil derselben zu arbeiten und verlor das Interesse am Staatsleben.

Bei solchen Zuständen läßt es sich wohl begreifen, daß ideal gesinnte Römer, die mit vollem Herzen den christlichen Glauben erfaßt hatten, in steigender Zahl nur einen Weg sahen, auf dem sie für das Wohl der Gesamtheit ein befriedigendes Feld der Tätigkeit finden konnten. Sie traten in den Dienst der Kirche. Hier konnten dann all die trefflichen Eigenschaften der alten Römer wieder voll zur Geltung gelangen: ihr praktischer Sinn, ihr organisatorisches Talent, ihre Tatkraft, ihre Kunst, die Menschen zu lenken. Ihre Tätigkeit ließ sich nun veredeln durch die Höhe der christlichen Tugenden. Der menschenverachtende Stolz, die Herrschsucht, die sittliche Ausschweifung konnten für einen wahren Christen mit der christlichen Tugendlehre nicht vereint werden. Dieses so durch das Christentum veredelte Römertum war es, das die Grundpfeiler schuf für die auf den Ruinen des Römerreiches neu erwachsende abendländische Kultur, jene Kultur,

die bestimmt war, die ganze Erde zu beherrschen. Man übersieht diese Pioniere unserer abendländischen Zivilisation, wenn man sagt, daß das ganze Römertum entartet und deshalb dem Untergange geweiht war. Richtig ist aber, daß in dem auf heidnischer Grundlage noch weiter vegetierenden politischen und sozialen Leben keine Kraft mehr war, daß hier keine erfolgreiche Tätigkeit mehr für schaffensfrohe Männer vorhanden war. Das alte römische Reich und die römische Gesellschaftsordnung waren reif für den Untergang, aber es kam darauf an, daß diejenigen Kulturelemente in der bevorstehenden Katastrophe erhalten blieben, die als wertvolle Keime in einer neuen Kulturwelt sich einst weiter entwickeln sollten. Dies verdanken wir dem Christentum und der römisch-katholischen Kirche. Christentum und Kirche hätten diese Mission nicht entfalten können, wenn das erstarrte römische Reich und die verdorbene römische Gesellschaft weiter bestanden hätten. Der alte verdorrte Stamm mit seinem schwammigen Geäst hätte den neuen Keimen nicht genügend Licht und Luft geboten. Die alten Formen mußten zerschlagen werden, damit man genötigt wurde, neuere und bessere Formen zu schaffen. Wie die alten Städte mit ihrer Überkultur, ihrer ertötenden Geldwirtschaft, ihrem erstarrten Korporationszwang und ihrem charakterlosen Beamtentum vergehen mußten, um in einer Zeit der Agrarwirtschaft eine Gesundung durch das Landleben herbeizuführen, so war auch eine Heilung des Familienlebens, das in der öffentlichen Sittenlosigkeit des absterbenden Heidentums seine Weihe und Würde verloren hatte, nicht anders möglich als durch einen Niedergang der mit Intellektualismus übersättigten Stadtkultur. Dadurch mußte den gesunden Familien der ungebildeten, aber bildungsfähigen germanischen Krieger Platz geschaffen werden, um sich auszubreiten und in ihrer naiven Art die Rückkehr zu natürlicher Sittlichkeit zu lehren. So allein fand das Christentum den Boden allgemein wieder für seine Lehre von Frauenwürde und Kindersegen. Damit bekam auch das Land wieder Arbeiter, um den Boden zu bebauen, den man nur noch hatte besitzen, nicht aber mehr bearbeiten wollen. Vor allem wurde mit dem Untergang des römischen Reiches dem despotischen Regiment mit seinem knechtenden Imperialismus und Männer verderbenden Byzantinismus ein Ende bereitet und für neue moralische Kräfte im Rahmen neuer Nationen die nötige Freiheit geschaffen.

Wem noch Zweifel übrig bleiben, ob denn wirklich dieser Untergang notwendig war, der braucht nur einen Blick auf den Osten des römischen Reiches zu werfen. Auch hier haben wohl gesunde Naturvölker slawischer Rasse teilweise verjüngend gewirkt, aber der cäsaropapistische Despotismus in Konstantinopel, der alten Kulturen eigene Gegensatz zwischen Zivilbeamten und Militärpartei, die künstliche Sportleidenschaft der Hauptstadt mit ihren Parteien und Intrigen verhinderten eine volle Gesundung der Gesellschaft, eine freie Wirksamkeit der moralischen Kräfte des Christentums, und darum lief die Führerschaft in der Weltkultur nicht dem Osten sondern dem Westen

Europas zu, obgleich dieser Jahrhunderte hindurch auf allen Gebieten einer äußerlichen Kultur rückständig war. Für die freie Entwicklung neuer Nationen, für ein gesundes Gleichgewicht zwischen Herrscher und Volk, bei dem auch dem einzelnen genügend Spielraum für selbständige Entwicklung blieb, waren im Orient die Voraussetzungen nicht vorhanden.

Das Griechentum hatte seine weltgeschichtliche Aufgabe schon erfüllt, indem es das Christentum und die geistige Kultur der Antike einander näher brachte. Nun kam nach dem Judentum und dem Griechentum die Reihe an das Römertum, um Christentum und Antike vollends zu verschmelzen, um sein Bestes herzugeben für die Fortführung der Weltkultur, seinen organisatorischen Geist und seine männliche Geradheit, seine Tapferkeit und Ausdauer, durch die im Christentum jene Form feste Gestalt erhielt, mit der die Führung der Weltkultur verbunden sein sollte.

Aber wie das Judentum sich auflösen mußte, um das Christentum mit seinen engen Banden nicht einzuschnüren, so mußte das Römerreich zugrunde gehen, nicht allein deshalb, um jener Gemeinschaft freie Wirksamkeit zu gewähren, die ihren Mittelpunkt in Rom hatte am Grabe des Apostelfürsten, dem der Heiland die Weide seiner Lämmer aufgetragen hatte, sondern auch, um dem Römertum seinen Stolz und sein Machtstreben zu nehmen und es abzuleiten von den Wegen, die nicht die Pfade zur Ausbreitung des Reiches Christi waren.

Es ist eine der ergreifendsten Phasen in der Weltgeschichte, in der das Römertum dieser Aufgabe entgegenging. Stolz auf seine Herrschaft über die Länder des Mittelmeeres, schien sich sein Ruhm nur zu verdoppeln, als seine Herrscher christlich geworden waren, das Bekenntnis angenommen hatten, das die Mission und die Kraft in sich fühlte, sich auszudehnen bis zu den Enden der Welt und alle Völker der Erde zu umfassen. Da fühlte es zugleich aber seine Schwäche gegenüber den Germanen, die an den Toren des Reiches rüttelten, bis sie aufsprangen. Mit der Flut der eindringenden Barbaren verbreitet sich Wehe und Angst unter den Römern. Nur die Beherztesten von ihnen erkennen, wo es für sie gilt, Hand anzulegen, wenden sich der neuen vergeistigten Aufgabe zu und vollbringen Großes, schaffen Dauerndes mitten unter dem Zusammensturz des Römerreiches, ohne daß sie es recht wissen, nur gestärkt durch ihren Glauben an Christus und sein Reich.

Von diesem Geisteszustand der Römer des vierten und fünften Jahrhunderts haben wir ein Zeugnis und ein Denkmal, wie es nicht würdiger das absterbende Römertum sich errichten konnte, jenen Lobgesang, das „Te Deum", in dem die katholische Kirche bei feierlicher Gelegenheit ihrem Jubel, ihrem Dank und ihrer demütigen Hingabe an den Lenker der Geschicke einen Ausdruck gibt, dem nichts Ähnliches an Wucht und Größe wie an Zartheit und Innigkeit zur Seite gestellt werden kann. Den Historiker wird der feierliche Lob-

gesang in unseren hochgewölbten Kathedralen noch mehr ergreifen, wenn er aus demselben die Stimmung der Römer dieser Zeiten heraushört. Streitet man sich auch darüber noch, ob der in Handschriften des 11. Jahrhunderts als Verfasser genannte Bischof Niketas von Remesiana (Palanka bei Nisch) in Dazien, der zwischen 335 und 414 lebte, wirklich als erster Bearbeiter anzusehen ist, so viel ist sicher, daß das Ganze aus mehreren Stücken allmählich zusammengestellt wurde und am Anfang des fünften Jahrhunderts schon in der jetzigen Textgestalt vorlag.[1] Bei den verschiedenen Teilen entspricht die Reihenfolge offenbar auch der Zeitenfolge in der Entstehung der Stücke. Da haben wir zuerst den mächtigen Lobeshymnus auf Gott den Herrn und ewigen Vater, den alles lobpreist auf der Erde und im Himmel: die Engel, Apostel, Propheten, Märtyrer. Es ist die Triumphstimmung der Christenheit nach der Verfolgungszeit. Die Kirche als Siegerin glaubt sich unter den ersten christlichen Kaisern sicher des Triumphes über den Erdkreis: „Dich bekennt über den Erdkreis hin die heilige Kirche." Mit diesem Satz ist dann eine zum Abschluß wohl geeignete Doxologie, eine feierliche Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit, verbunden. Darauf folgt als zweiter Teil eine Anrufung Christi, des Patris sempiternus filius, die uns erinnert an die schmerzliche Periode, welche die römischen Katholiken bald nach dem Triumphe unter Konstantin durchmachen mußten, als dessen Sohn Konstantius auch im Westen wie im Osten mit Gewalt den Arianismus einführen wollte. Sie schließt, abgewandt von allen Gedanken an das Diesseits, mit der Bitte, daß der Heiland, auf den man erneut gelernt hatte, allein das Vertrauen zu setzen, seine Diener zu ewiger Glorie mit den Heiligen vereinen möge. Noch dringlicher wird das weiter sich anschließende Gebet, das, aus Psalm 27,9 und 144,2 zusammengesetzt, den Herrn um Rettung anruft für sein Tag für Tag zu ihm aufblickendes Volk. Es gemahnt uns an die Besorgnis, die das römische Reich durchdrang, als die Westgoten sich erhoben hatten und unter Alarich Italien bedrängten. Aber daran wurde zuletzt noch ein vielleicht einst als Morgengebet für sich bestehender psalmenartiger Versikel angehängt, der voll Zerknirschung Gott um Erbarmen anfleht und mit der Hoffnung endigt, nicht in Ewigkeit zertreten zu werden. Das war die Stimmung nach der ersten Einnahme Roms durch Alarich, als viele das Ende des römischen Reiches gekommen sahen. Die Hoffnung aber sollte sich erfüllen, das Römertum sollte nicht ganz zertreten werden, in der römisch-katholischen Kirche sollte es neu verjüngt weiterblühen.

Der gewaltige Lobgesang wird heute noch der Ambrosianische genannt, und die Tradition hat schon frühe Ambrosius allein oder Ambrosius und Augustinus als die Verfasser desselben bezeichnet. Kann dies auch nicht aufrechterhalten werden, so hatte die Tradition inso-

[1] Vgl. Morin in Revue Bénédict. XI (1894) 77 ff., XXIV (1907) 180 ff.; P. Wagner in Gregor. Rundschau VI (1907) und IX (1910) 572 f.

fern recht, als Ambrosius und Augustinus diejenigen sind, die am ersten und ausgeprägtesten das Römertum auf seine neue Mission vorbereitet haben.

§ 1. Ambrosius und seine Gesinnungsgenossen.

Ambrosius war der Sohn eines Praefectus praetorio, des Statthalters von Gallien, in Trier geboren, kam nach des Vaters Tode mit seiner Mutter vierzehnjährig nach Rom, wo er in den alten römischen Patrizierkreisen und ihren Ideen aufwuchs, seinem ganzen Wesen und Herzen nach ein Römer. Aber zugleich hatte er von seiner Familie eine feste christliche Überzeugung in sich aufgenommen, für die ein Glied der Familie, die heilige Jungfrau Sotheris, unter Diokletian den Märtyrertod auf sich genommen hatte. Eine Schwester Marcellina, die aus der Hand des Papstes Liberius den Schleier als gottgeweihte Jungfrau empfing, dann später nach der Mutter Tode zu dem Bruder nach Mailand kam und die Leitung eines von Ambrosius gegründeten Klosters übernahm, übte besonders tiefen Eindruck auf ihn aus. Römertum und katholisches Christentum waren so in seinem Herzen eng verbunden. Als die Not des Reiches unter dem Einfall der Goten sein Herz bedrückte, beschwört er Gott in dringendem Gebete, sich des Reiches zu erbarmen[1] und den Kaiser Gratian zu beschützen.

Die Geschicke des römischen Reiches mußten Ambrosius um so näher gehen, da die Stätte seiner Wirksamkeit Mailand war. Hier wirkte er zuerst mit dem Titel eines Konsulars als Gouverneur der Provinzen Ligurien und Emilia, nachher als Bischof. Mailand war schon seit dem Ende des dritten Jahrhunderts nach Rom die zweite Stadt des Abendlandes geworden. Konstantin hatte in Mailand sein berühmtes Toleranzedikt im Jahre 313 erlassen. Hier residierte einer der beiden Statthalter (vicarii), welche die Verwaltung Italiens unter sich hatten; der eine saß in Rom, der andere in Mailand. Noch größer wurde die Bedeutung der Stadt seit der Teilung des Reiches im Jahre 364 unter die beiden Brüder Valentinian I. und Valens, eine Teilung, die nun dauernd blieb, wenn auch die endgültige Festsetzung derselben erst durch Theodosius vorgenommen wurde. Von den beiden Brüdern nahm Valentinian I. den Westen für sich und wählte Mailand zu seiner Residenz, und dort finden wir auch meist seine nächsten Nachfolger. Dem ersten Valentinian folgte nach seinem Tode im Jahre 375 sein Sohn Gratian, der durch die germanischen Truppen im Heer genötigt wurde, seinen jüngeren Bruder Valentinian II. als Mitregenten anzunehmen. Als Valens, der Beherrscher des Ostens, in der denkwürdigen Schlacht bei Adrianopel, in der die Westgoten 378 sich den Eintritt in das römische Reich erzwangen, den Tod fand, ersah sich Gratian als Regenten für den Osten den tüchtigen, aus Spanien stammenden Feldherrn Theodosius aus, der dem Reiche für einige Zeit

[1] De fide II, 141—143.

festen Halt gab. Theodosius besiegte den Usurpator Maximus, der den Gratian hatte ermorden lassen, und der den Bruder Gratians, Valentinian II., im Westen verdrängen wollte. Noch eine zweite, gefährlichere Usurpation, die mit einer heidnischen Reaktion verknüpft war, warf Theodosius nieder, indem er gegen den Feldherrn Arbogast, einen Franken, zog, der den Kaiser Valentinian II. im Jahre 394 hatte erwürgen lassen und an dessen Stelle den heidnischen Rhetor Eugenius gesetzt hatte. Mit dem Siege über Arbogast und Eugenius am Flusse Frigidus in der Nähe von Aquileja wurde Theodosius Alleinherrscher. Leider starb der Sieger, dem mit Recht der Beiname des Großen gegeben wurde, bald nachher. Mit seinem Tode (395) fielen die beiden Reiche auseinander, indem nach seiner Anordnung sein Sohn Honorius den Westen regierte, während Arkadius das Ostreich lenkte.

Das waren die großen Ereignisse, die sich zur Zeit des Ambrosius abspielten, der all den genannten Kaisern persönlich nahe gestanden. Nirgendwo wurden sie so lebhaft empfunden als in der kaiserlichen Residenzstadt, die der Bischofssitz des Ambrosius wurde. Die dramatische Szene, in der er, der Konsular der kaiserlichen Residenz Mailand, zum Bischof daselbst gewählt wurde, ist bekannt, darf aber hier kurz wiedergegeben werden, da sie uns gerade dasjenige bietet, was sowohl ihn als seine Zeit für unsere Zwecke scharf kennzeichnet.[1] Der bischöfliche Sitz war durch den Tod eines arianischen Bischofs im Jahre 374 frei geworden. Katholiken und Arianer standen sich zu heißem Wahlkampf gegenüber. Den bei der Wahl führenden Bischöfen legte Kaiser Valentinian I. nahe, daß sie am besten denjenigen ausersehen würden, dessen Leben selbst eine Lehre wäre. Der praktische Sinn des Römers, der hiermit zum Ausdruck kam, bestimmte in der Tat die aufsehenerregende Wahl. Als in der Kirche, wo die Wahl stattfinden sollte, Ambrosius als Vertreter der weltlichen Autorität erschien, um zu Ruhe und Ordnung zu mahnen, rief ein Kind aus dem Volke: „Ambrosius Bischof", und auf diesen Ruf einigten sich die streitenden Parteien. Der wegen seiner Unparteilichkeit und Rechtlichkeit hochangesehene Konsular mußte sich wählen lassen. Es half ihm nicht der Hinweis, daß er nach der Gewohnheit der Zeit noch nicht getauft war und auch noch keine Weihen empfangen hatte. Er fügte sich, indem er schließlich selbst darin einen höheren Ruf sah, höher auch deshalb, weil er mit seinen Zeitgenossen sich vor das Ende der Welt gestellt und nun dazu berufen glaubte, in der schwersten Zeit seinen Mann zu stellen als Leiter und Tröster der Herzen, Mahner des himmlischen Reiches gegenüber hoch und niedrig, Vertreter des Rechts und der Wahrheit nach allen Seiten, nur verantwortlich dem allerhöchsten Gebieter. „Wir nahen dem Ende der Zeiten," schrieb er einmal um 386, „und deshalb gehen als Vorzeichen des Weltunterganges gewisse Krankheiten der Welt voraus."[2] Hoffnungen boten da nur

[1] Theodoret, Hist. Eccles. IV, 6, 7.
[2] Exposit. Evang. sec. Lucam X, 10.

christliche Gedanken. Er denkt an Noe, von dem ein neues Menschengeschlecht ausging, als alles von der Sintflut vernichtet zu sein schien, und indem er sich so Noe wohl als Muster der geistlichen Hirten vorstellte, sehen wir, daß er die Zeichen der Zeit richtig deutete.[1]

In dem Bewußtsein, daß er Vertreter einer höheren und weiteren Idee als der des römischen Reiches war, geht er unbeugsam vor auch gegen die Hohen und gegen die Höchsten. Den hocharistokratischen Senatoren gegenüber, die in der Victoriastatue im Sitzungssaal des Senats in Rom die letzte Position des offiziellen Heidentums verteidigten, vertritt er bei den christlichen Kaisern seiner Zeit die Rechte der christlichen Religion, die jetzt Staatsreligion geworden war. Dabei dachte er aber keineswegs daran, sich vor dem Kaiser in religiösen Dingen zu beugen. Der Freimut und die echt römische Würde, mit der er sich den Kaisern, so gern er sonst zu ihrer Unterstützung bereit war, gegenüberstellte, gibt uns das erste Beispiel jener hochgemuten Päpste und Bischöfe, die in späteren Jahrhunderten den Mächtigen der Welt gegenüber christliche Sitte und kirchliche Rechte verteidigten. So verweigerte er der Kaiserinwitwe Justina, die den Arianismus begünstigte, und ihrem Sohne, dem jungen Kaiser Valentinian II., die Auslieferung einer katholischen Kirche Mailands für den arianischen Gottesdienst. Freilich erklärte er sich auch ebenso mutig für den legitimen Kaiser Valentinian II. gegenüber dem Usurpator Maximus, der als ein Beschützer des katholischen Glaubens den Valentinian verdrängen wollte. Bei der hohen moralischen Autorität, die der Mailändische Bischof durch das unbeirrte, mutige Eintreten für seine Überzeugung erworben hatte, konnte er es sogar wagen, von einem Kaiser wie Theodosius, der endgültig der katholischen Kirche im römischen Reiche den Sieg über Heidentum und Arianismus verschaffte, die Unterwerfung unter die Kirchengebote und die Übernahme der Kirchenbuße zu verlangen für das Blutbad, das der Kaiser durch maßlose Strenge gegen Aufrührer in Thessalonich hatte anrichten lassen. Indem Ambrosius dem Inhaber der höchsten Gewalt moralische Schranken wies und deren Anerkennung erreichte, legte er zuerst jenen Grundsatz der Trennung der weltlichen und geistlichen Gewalt fest, der für die neue Gestaltung der Kultur von so großer Bedeutung werden sollte. „In den Glaubenssachen", so schrieb er, „sind es die Bischöfe, welche die Richter der christlichen Kaiser sind, und nicht die Kaiser, welche die Richter der Bischöfe sind."[2]

Wie wenig das persönliche Verhältnis des ebenso würde- als pietätvollen Bischofs zu den Kaisern trotz solcher Vorfälle litt, bezeugen uns seine Leichenreden auf den ermordeten Kaiser Valentinian II., der kurz vor seinem Tode den Bischof noch bei sich hatte haben wollen, um von ihm die Taufe zu empfangen, und die auf Theodosius den Großen. Es sind die ersten uns erhaltenen Leichenreden des christ-

[1] S. Ambros., De Noe et arca 1, 2.
[2] Ep. XXI, 4.

lichen Abendlandes. Besonders interessiert uns die zweite der beiden Trauerreden, in der Ambrosius, an antike Vorbilder sich anlehnend, am 25. Februar 395 in Mailand vor dem jungen Kaiser Honorius, der die Überreste des verstorbenen Vaters nach Konstantinopel überführen sollte, und vor dem versammelten Heere den verstorbenen Theodosius pries. Hier bekennt er in ergreifender Weise seine Liebe zu dem Dahingeschiedenen. „Ich habe den Mann geliebt, der voll Erbarmen war, voll Demut auf dem Kaiserthron, lauteren Sinnes und sanften Herzens . . . Ich habe den Mann geliebt, der mehr dem Tadler als dem Schmeichler beipflichtete. Er legte allen königlichen Schmuck ab, den er zu tragen pflegte, beweinte öffentlich in der Kirche seine Sünde, die ihn auf das trügerische Zureden anderer übermannt hatte, und flehte unter Seufzern und Tränen um Vergebung. Wessen gewöhnliche Leute sich schämen, dessen schämte der Kaiser sich nicht: öffentlich Buße zu tun . . . Ich habe den Mann geliebt, der in seinen letzten Augenblicken mit dem letzten Atemzug nach mir verlangte. Ich habe den Mann geliebt, der, schon der leiblichen Auflösung nahe, mehr um den Stand der Kirche als um die eigenen Gefahren besorgt war. Ich habe ihn geliebt, ich gestehe es, und darum drang mir der Schmerz in die tiefste Seele, und ich glaubte ihn durch den ehrenden Nachruf einer längeren Rede lindern zu sollen. Ich habe ihn geliebt und habe zum Herrn die feste Zuversicht, daß er die Stimme meines Gebetes aufnehme, das ich seiner frommen Seele nachsende."[1] Daß die auf der gleichen Überzeugung beruhende Freundschaft so echt und tief war, wie der Redner es bekannte, darf nicht bezweifelt werden. „Der Name des einen und allerhöchsten Gottes soll überall verherrlicht werden", hieß es in einem der Gesetze des Theodosius.[2]

Aber so hatte noch kein Bischof in römischer Sprache von einem Kaiser gesprochen. So hätte wohl in späteren Jahrhunderten in Spanien, dem Heimatlande des Theodosius, ein Bischof von seinem König sprechen können. Die Rede kennzeichnet die enge Verbindung, die zwischen römischem Wesen und Kirche jetzt hergestellt war. Bei einer solchen Gesinnung verstand es sich von selbst, daß der Sprecher sich als berufen ansah, auf die Söhne des Verstorbenen den Segen des Himmels herabzuflehen und seine Zuhörer zur Treue ihnen gegenüber aufzufordern: „Zu dir, o Herr, steige das Flehen empor, du möchtest ihn (den Verstorbenen) in den Söhnen wiedererstehen lassen. Du, Herr, der du auch die Kinder (den 18jährigen Arkadius, der in Konstantinopel geblieben war, und den 11jährigen gegenwärtigen Honorius) in dieser Demut bewahrst, verleihe ihnen Heil und Rettung, die auf dich vertrauen!"[3] „Traget an seinen Söhnen die Schuld ab, die ihr dem Vater zu leisten habt! Mehr schuldet ihr ihm nach seinem

[1] Übersetzung von Niederhuber in Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Ambrosius ausgewählte Schriften III (Kempten 1917). S. 411 Nr. 33, 34, 35.

[2] Cod. Theodos. XVI, 5, 6.

[3] Trauerrede auf Theod. 36.

Tode als zu seinen Lebzeiten. Denn wenn schon an den Kindern gewöhnlicher Leute die Minderjährigkeitsrechte nicht ohne schweres Verbrechen verletzt werden dürfen, wie viel weniger an den Kindern eines Kaisers?“[1]

Freilich die Sorge um das Kaiserhaus wie um die Wohlfahrt des römischen Reiches war auf das engste verknüpft mit der Sorge des Ambrosius um das Reich Gottes auf Erden. Die Vergangenheit des römischen Reiches interessiert ihn nur, insofern dasselbe von christlichen Kaisern vertreten wurde und den Absichten Gottes entsprach. Er feiert in der Trauerrede Konstantin als den ersten Kaiser, welcher den Glauben annahm und den Herrschern nach ihm das Glaubenserbe hinterließ. Die römische Herrschaft preist er nur, insoweit sie sich mit dem christlichen Glauben verbindet. Ein Symbol sieht er in den von der heiligen Helena, Konstantins Mutter, in Jerusalem mit dem Kreuze aufgefundenen Nägeln, mit denen der Heiland ans Kreuz geheftet war, und von denen sie einen in das kaiserliche Diadem, einen anderen in den Zaum des kaiserlichen Leibrosses einarbeiten ließ: „Weise handelte Helena, da sie das Kreuz auf dem Haupte der Könige aufpflanzte. Es sollte das Kreuz Christi an den Königen verehrt werden. Nicht Ungehörigkeit ist es, sondern Frömmigkeit, wenn der heiligen Erlösung Verehrung gezollt wird. Ein Gut ist dieser Nagel im Zügel der römischen Herrschaft. Er beherrscht den ganzen Erdkreis und schmückt die Stirne der Kaiser, so daß sie jetzt Prediger sind, die so oft die Verfolger waren.“[2] Wir vernehmen noch einmal den Nachhall von dem im ersten Teil des Te Deum angestimmten Triumphlied über die christliche Römerherrschaft, aber die irdische Seite dieser Herrschaft sollte immer mehr verfallen und dafür die geistige hervortreten. Mit Theodosius war der letzte Kaiser dahingegangen, der das gesamte Römerreich kraftvoll beherrscht hatte. Im westlichen Römerreich folgten sich auf dem Kaiserthrone nur noch Kinder und Schwächlinge. Große, auf die Nachwelt tief einwirkende Römer finden wir allein in den Reihen, in denen Ambrosius als einer der ersten hervortrat.

Wir können es auch deutlich verfolgen, wie der große Mailänder Bischof seinen Geist, in dem römische Gesinnung und Bildung durch christliches Denken vertieft und veredelt werden sollte, in seinen Kreisen verbreitete und den nachfolgenden Generationen übermachte. Es geschah hauptsächlich auf dem Gebiete der Moral, das dem praktischen Sinn des ordnenden und Gesetze gebenden Römers am nächsten lag. Ambrosius versuchte sich als erster im christlichen Altertum an einer systematischen Darstellung der christlichen Sittenlehre, und die Art, wie er das tat, ist überaus bezeichnend. Die Schrift, in der er den Versuch machte, ist auch heute noch diejenige, die am meisten von seinen verschiedenen Veröffentlichungen bekannt ist. Sie handelt „Von

[1] Trauerrede auf Theod. 11.
[2] Trauerrede 48.

den Pflichten“ und wurde um 389 verfaßt.[1] Wie sie schon in dem Titel sich an Ciceros Werk anschließt, so sehen wir, daß die ganze Anlage Ciceros für Ambrosius maßgebend ist. Nicht nur sind viele Gedanken die gleichen, sondern es fehlt auch nicht an wörtlichen Entlehnungen. Aber es kommt uns auch nicht darauf an, Ambrosius als originellen Schriftsteller besonders zu preisen. Darin ist man ja wohl einig, daß in dieser Richtung nicht die Größe des Ambrosius zu suchen ist. Sie liegt vielmehr in seiner ganzen autoritätvollen Persönlichkeit, mit der er auf religiösem und politischem Gebiete den Römern neue Wege weist. In diesem Zusammenhang erklärt es sich auch, daß er Ciceros Schrift, die jeder gebildete Römer kannte und auf die alle stolz waren, sich als Vorlage nahm. Nicht das Gefühl eigener Unselbständigkeit veranlaßte ihn, diejenige Schrift als Muster auszusuchen, die am nächsten lag, sondern der frühere hohe Beamte war offenbar von der Überzeugung durchdrungen, daß hier das Beste vorlag, was die Römer, und vor allem die gebildeten, ehrenhaften, würdevollen römischen Männer als Schilderung eines Persönlichkeitsideals aufweisen konnten, dem sie die Entstehung der römischen Weltherrschaft, die Größe Roms zuschrieben. Und dem wollte der als Bischof entschlossen eigene Wege gehende frühere Beamte etwas Höheres, Besseres gegenüberstellen.

Wer immer von christlicher Seite mit römischer Geistes- und Sittenkultur sich beschäftigte, konnte an Cicero nicht vorübergehen. Er war nicht nur der unübertroffene Meister der lateinischen Sprache, sondern auch der Vermittler der griechischen Philosophie und Lebensweisheit für die Römer und derjenige, der am würdigsten von Religion und von den sittlichen Grundsätzen gesprochen hatte, die Staat und Gesellschaft leiten sollen. Wer als christlicher Schriftsteller zu heidnischen Römern sprechen wollte, mußte in der Sprache und in den Gedanken Ciceros sich an sie wenden. So hatte schon Minucius Felix, der Verfasser der ältesten erhaltenen christlich-lateinischen Prosaschrift, des Dialogs Octavius, besonders auf Cicero Rücksicht genommen, und für Lactantius ist Cicero so sehr Ausgangspunkt und Vorbild gewesen, daß man ihn seit der Zeit der Humanisten den christlichen Cicero nannte. Für Hieronymus ist Cicero in dem Maße Lieblingsschriftsteller gewesen, daß er sich wegen dieser Vorliebe Vorwürfe machte.

So dürfen wir uns nicht darüber wundern, daß Ambrosius sich an Cicero hielt, nicht aber um ihm kritiklos zu folgen, sondern um als praktischer geistlicher Hirt und Prediger den von ihm zu unterweisenden Priestern Ciceros allgemein hochgeschätztes Buch über die Pflichten in einer inhaltlich verbesserten und vertieften Ausgabe anzubieten. Durch die Ausführung christlicher Gedanken will er die Pflichtenlehre vertiefen. Zugleich will er äußerlich einem Vorwurf der Heiden begegnen, die hochstehende sittliche Beispiele nur in ihren Reihen kann-

[1] Ed. Gilbert (Lips. 1839). Übersetzung von Niederhuber in Bibl. der Kirchenväter. Des Ambrosius ausgew. Schriften III.

ten, indem er an Stelle der von Cicero aus der römischen Geschichte angeführten Tugendmuster solche aus der Heiligen Schrift entnimmt, mit besonderer Vorliebe aus dem Alten Testament, weil er damit zugleich ältere Muster vorführen kann, und wie Eusebius mit seinen Zeittafeln den Vorwurf zurückweisen will, daß die christliche Lehre etwas Neues sei, das gegenüber der alten römischen Lebensweisheit keine Beachtung verdiene. Die christliche Ethik will er als die Quelle der heidnischen hinstellen. Als „unsere Vorfahren" führt er nicht heidnische Römer, sondern Propheten und gottesfürchtige Männer aus dem Alten Testamente an.[1] Die Patriarchen stehen ihm höher als die Juristen und Philosophen, die Weltweisen der Heiden; jene, nicht diese sind ihm die geistigen Führer und Vorbilder. So bietet ihm Cicero nur das äußere Schema, in dem er einen seiner Weltanschauung entsprechenden selbständigen Inhalt darbieten will. Sowenig er auch äußerlich den Römer verleugnet, als Christ will er selbständig denken, frei von aller heidnischen Überlieferung, und zeigt uns hier die neue Römerart, die geistig in der Kirche die Führung der neu sich bildenden Kultur übernehmen sollte. Dem Buche, das Cicero zum Gebrauche des römischen Adels über die Moral, die dem Staate zum Heile dienen sollte, schrieb, stellt der Mailänder Bischof ein Buch zum Gebrauche der römisch-katholischen Priester über die Pflichten gegenüber, die zum Heile der menschlichen Gesellschaft aus der christlichen Sittenlehre sich ergeben. Wie er, der Bischof, einem größeren und höheren Reich zu dienen glaubte als früher, da er, der Konsular, dem römischen Reiche diente, so erschien ihm die sittliche Ordnung, die von der christlichen Lehre ausging, eine viel höhere und weitere als die, welche Cicero und mit diesem die alte heidnische Aristokratie vertrat, die in den Gedankenkreisen der Stoiker wandelte. Mit Recht.

Die stoische Auffassung war mit ihrer der natürlichen Vernunft entnommenen Pflichtenlehre gewiß die moralische Triebfeder, welcher der römische Staat seine Größe verdankte, aber es fehlte ihr an einer tieferen Grundlage. Sie ist und bleibt die Moral eines glaubenslosen Rationalismus, der auf das Warum? nur mit Darum antworten kann, oder, um in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch unserer Zeit zu reden, nur auf die verdammte Pflicht und Schuldigkeit oder auf das Staatsgebot hinweisen konnte. Das genügte Weiterdenkenden nicht. Diese fehlende Grundlage bietet Ambrosius gleich im ersten Kapitel, indem er seinen geistlichen Söhnen als die Voraussetzung aller Pflicht die Furcht Gottes lehrt. Das letzte Ziel bei der Pflichterfüllung bleibt für den Christen nach Ambrosius nicht die Tugend an sich, wie die Stoiker lehrten, sondern ist der Gedanke an das ewige Leben. „Wir aber bemessen ausschließlich nur das Schickliche und Ehrbare, mehr mit dem Maßstabe des Zukünftigen als des Gegenwärtigen, und bezeichnen nur das für nützlich, was der Seligkeit des ewigen Lebens, nicht was der Lust des gegenwärtigen frommt." Das ewige Leben aber bedeutet

[1] So z. B. l. III c. 17, § 98.

die Erkenntnis Gottes und die Frucht des guten Wirkens.[1] Sowenig systematisch dieser Gedanke auch durchgeführt ist, der bisweilen durch Abschweifungen, Verwebungen von Predigten unterbrochen wird, und so lose die Folgerungen daraus auch verknüpft sind, wir können doch leicht ersehen, wie tiefer und weiter seine Pflichtenlehre sich ausdehnt gegenüber derjenigen, die wir bei Cicero finden.

Von den vier Kardinaltugenden der Klugheit oder vielleicht besser der Einsicht, der Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigkeit handelt er im allgemeinen wie Cicero und die Stoiker. Es war ihm als Römer alles, was mit ihnen gelehrt wurde, durchaus geläufig, und indem er die Klassifikation wie die Wertschätzung dieser Tugenden den nachfolgenden Jahrhunderten überlieferte, gibt er das Beste altrömischer Lebensweisheit weiter, was nicht zuletzt dazu beigetragen hat, daß das Abendland die Fortführung der Weltkultur übernehmen konnte. Vor allem möchten wir dabei schon hier das auf Selbstbeherrschung begründete Maßhalten betonen, auf das gleich dem Römer die mittelalterlichen Erzieher und Moralisten so großen Wert legten, daß sie die Erziehung nicht so sehr in der Ausrottung, als in der Ordnung der Leidenschaften und Begierden erblickten. Es ergab sich daraus nicht nur jene vernünftige Ordnung im religiösen und kirchlichen Leben, die das Abendland von dem mehr auf Ekstase und Pflege des Gefühlsmäßigen ausgehenden Morgenlande und besonders vom Islam unterschied, sondern auch das Streben nach Ausgleich in politischen und sozialen Gegensätzen, das eher auf das innere Überwinden der Gegensätze als auf das Ausrotten hinauslief, das organisatorische Zusammenarbeiten verschiedener Faktoren begünstigte gegenüber lähmender Zwangsarbeit.

Im Zusammenhang mit der Behandlung der Kardinaltugenden steht die Berücksichtigung des äußeren Verhaltens, auf das die vornehmen Römer so großen Wert legten, der Begriffe des decorum, des Schicklichen, und des honestum, des Sittlichguten, die Ambrosius der Schönheit und Gesundheit des Körpers gleichstellt, des Würdevollen, der gravitas,[2] der Sittsamkeit, verecundia. In diesen Punkten fühlte sich der frühere hohe Beamte mit den alten Römern und ihrem Wortführer Cicero völlig eins, und seine Lehren konnten die Autorität, mit denen die christlichen Römer als Lehrmeister der neu im Abendlande sich bildenden Kulturwelt gegenübertreten sollten, nur erhöhen. Durch Ambrosius besonders, dessen Schrift, wie die vielen Handschriften bezeugten, immer von neuem in den folgenden Jahrhunderten verbreitet wurde, hat der von den Römern vertretene Stoizismus in nicht geringem Maße seinen Einfluß auf das Abendland weiter ausgeübt.

Aber neben dem Gemeinsamen, was wir bei Cicero und Ambrosius finden, und das der letztere dem ersteren auf Grund seiner römischen Anschauungen entnommen hat, fehlt es doch keineswegs an neuen Auffassungen, die Ambrosius bietet. Sie zeigen sich oft nur in ver-

[1] l. I c. 9, § 28, II c. 2, § 5.
[2] l. I 50, § 256.

schiedener Verwendung alter Bezeichnungen und Kategorien. Wie Cicero spricht Ambrosius von mittleren und vollkommenen Pflichten, aber der Sinn, den dieser in die Unterscheidung hineinlegt, ist ein ganz anderer, als ihn die Vorlage des heidnischen Schriftstellers bietet. Der Bischof unterscheidet die beiden Gruppen nach den bekannten Worten des Heilands als die Gebote einerseits, die von allen verlangt werden, und die evangelischen Räte anderseits, welche die Vollkommenen erstreben sollten.[1] Wir müssen dabei im Auge behalten, daß er für Priester schreibt, in denen er das Ideal christlicher Gesinnung und Lebensführung verwirklicht sehen möchte, denen er aber auch besondere Pflichten auferlegt als Führern des Volkes und Fürsorgern der Armen und Bedrängten. Ihnen vor allem will er höhere Ziele weisen, der Form und dem Inhalt nach. Der Form nach, indem er, vor ihnen die Künstelei der antiken Redekunst, und somit auch die Ciceros tadelnd, Schlichtheit und Einfachheit empfiehlt, eine Mahnung, die für die Gesundung einer entarteten Hyperkultur wohl angebracht war.[2] Noch wichtiger aber sind die Ideale, die er ihnen, äußerlich dem Schema Ciceros folgend, aber im Wesen vielfach neu, vor Augen hält und durch Beispiele aus der Heiligen Schrift und durch Worte des Heilands erläutert.[3]

Die christliche Lebensauffassung mit dem Aufblick zu Gott und der Hoffnung auf das ewige Leben gibt schon den von den Stoikern überlieferten Tugenden, die etwas Trockenes und Starres an sich hatten, eine neue Gestalt. Was früher nur in Linien dargestellt war, erscheint jetzt in warmer Färbung. Die Gottes- und Nächstenliebe, in der alle Forderungen eines christlichen Lebens gipfeln, wird in einer Weise vorgetragen, daß die alte stoische Lebensweisheit damit erhoben und neu belebt wird. Die Klugheit ist für Ambrosius die Einsicht des Gläubigen, der alles im Lichte des Glaubens beurteilen und erkennen will, schließlich der Glaube schlechthin; die Gerechtigkeit ist bei ihm nicht so sehr das Pochen auf das eigene Recht, als vielmehr die Rücksicht auf den Nächsten, wie sie das Gemeinschaftsgefühl fordert, die Mäßigkeit wird besonders in der Sanftmut eingeschärft, der Starkmut in dem geduldigen Ertragen von Leiden, für das die Beispiele der Märtyrerzeit damals noch so nahe lagen.

Noch bemerkenswerter sind die neuen Tugenden, die Ambrosius lehrt. Zu ihnen gehört vor allem die Demut, die mit dem auch von den heidnischen Weisen vertretenen Verlangen nach Ruhm, mit ihrer Verachtung der Niedrigen und Sklaven in so scharfem Widerspruch steht. Der Christ ist nicht nur demütig vor Gott, sondern sucht auch vor dem Nächsten gern zurückzustehen. Darum legt Ambrosius besonderen Wert auf das Stillschweigen, als einen Ausfluß der Demut:

[1] l. I c. 11 § 36 s.
[2] l. I c. 9 § 29, c. 25 § 116.
[3] Vgl. zum folgenden besonders die feinsinnigen Ausführungen von Thamin, St. Ambroise et la morale chrét. 250 ff.

„Ist einer im Reden behutsam, wird er milde, sanft, bescheiden."[1] So verbindet sich mit der Demut die Milde und im weiteren auch die Behutsamkeit in der Bewahrung der Reinheit. Nächst der Demut ist es die von den Christen der Verfolgungszeit besonders geübte Tugend der Nächstenliebe, die Ambrosius preist. Indem er von der Wohltätigkeit spricht, schärft er ausdrücklich die wohlwollende Gesinnung, das Mitleid, ein: „Deine Gesinnung gibt deinem Werk den verdienten Namen: nach dir bestimmt sich dessen Wert."[2] Damit erhebt sich Ambrosius weit über Marc Aurel, der die Gesinnung nur in dem Sinne auffaßte, daß er zu sich sagte: „Ich habe etwas für die Gesellschaft Nützliches getan, also habe ich etwas getan, was mir nützlich ist."[3] Ambrosius wird noch deutlicher, indem er den Satz schreibt: „Der stärkste Beweggrund zur Barmherzigkeit ist das Mitleid mit fremdem Elend und das Verlangen, nach Kräften, mitunter sogar über unsere Kräfte der Not der anderen zu steuern." Damit verband er eine Rechtfertigung für die von ihm zum Loskauf der Gefangenen angeordnete Einschmelzung der Kirchengeräte, woraus die Arianer ihm einen Vorwurf gemacht hatten.[4] Die Liebe zu den Armen führte die Christen zu jener Hochschätzung der Armut, in der man ein Gelübde der Armut machte, etwas für die Heiden Unfaßbares. Die Nächstenliebe führt weiter zum Vergeben und Verzeihen und endlich zur höchsten Stufe der christlichen Vollkommenheit, zur Feindesliebe: „Bin ich aber ein Vollkommener — beispielsweise rede ich so; denn in Wahrheit bin ich ein Schwächling —, bin ich ein Vollkommener, segne ich den Schmähenden, wie auch Paulus ihn segnete, der beteuert: „Man schmäht uns, und wir segnen."[5] Die Selbstverleugnung gipfelt schließlich darin, daß Ambrosius auch von einem Rechte der Notwehr nichts wissen will: „Ein gerechter und weiser Christ soll sich sein Leben nicht um den Preis des Unterganges eines anderen erhalten. Auch wenn er einem bewaffneten Räuber in die Hände fällt, darf er dem Schlagenden nicht den Schlag zurückversetzen, um nicht bei der Verteidigung seines Lebens die Liebe zu verletzen."[6]

In der Freude, bis zu den höchsten Stufen der Vollkommenheit und Selbstverleugnung emporzusteigen, sehen wir den hohen Schwung, den die junge Christenlehre ihren Bekennern verlieh, und der ihnen das Bewußtsein einbrachte, weit erhaben zu sein über die Lehren der alten heidnischen Weisen. Es hat etwas Ergreifendes an sich, wie Ambrosius, indem er das alte Ciceronianische Schema beibehält, trotz seiner schriftstellerischen Unzulänglichkeit die Schranken des Vorbildes mit seinen Gedanken auf Schritt und Tritt durchbricht und weit überschreitet. Wir erkennen zugleich hier, wie die alten Gedanken des Römertums, sowenig man sich deren Form noch entziehen kann, zum innerlichen Überwinden und Übertreffen bestimmt waren.

---

[1] l. I c. 4, § 14. [2] l. I c. 30, § 147.
[3] Marc. Aurelius XI, 4. [4] l. II c. 28, § 136.
[5] l. I c. 48, § 235. [6] l. III c. 4, § 27.

Dieser Enthusiasmus, mit dem Ambrosius, seit er Bischof geworden war, sich den christlichen Idealen hingab, erklärt zum größten Teile auch, daß er in den Ausführungen über Geld und Besitz nur die höchsten religiös-moralischen Anforderungen gelten läßt. Dabei ist besonders wieder zu berücksichtigen, daß er Normen für Priester aufstellen und diesen das Ideal eines Seelsorgers zeigen will, das durch nichts, vor allem nicht durch Eigennutz und irdisches Streben nach Gewinn, beeinträchtigt werden soll, um den Worten des Herrn zu entsprechen: „Besitzet nicht Gold, noch Silber, noch Geld.“[1] Mit Cicero,[2] der freilich aus der stoischen Auffassung keine weiteren Folgen zieht, sondern einfach dann den Tatsachen der Wirklichkeit Rechnung trägt, leugnet er, daß der Privatbesitz in der Natur begründet sei: „Gott hieß alle Erzeugnisse zu dem Zweck sprossen, daß jedermann sich der gemeinsamen Nahrung erfreuen und die Erde gleichsam der gemeinsame Besitz aller sein sollte. So schuf also die Natur ein gemeinsames Besitzrecht für alle.“ Dann fährt er aber fort: „Anmaßung machte daraus ein Privatrecht.“[3] Dieser Ausspruch ist nicht weit entfernt von dem modernen sozialistischen Satz: Privateigentum ist Diebstahl. Ambrosius hat, der Lehre des Heilands folgend, harte Worte über den Reichtum und das Geld, wie wir sie erst später wieder bei Franz von Assisi finden: „Die leiblichen und äußerlichen Güter sind nicht bloß kein Vorteil für das selige Leben, sondern sogar ein Nachteil.“[4] Schätze aufhäufen ist ihm eitel Beginnen oder ein Arbeiten an einem Spinngewebe, das keinen Wert und Nutzen hat.[5] Seine sonst ruhige Sprache wird hierbei so lebhaft erregt, daß man sieht, wie der innere Mensch dem Abscheu des Herzens freien Lauf läßt: „Wenn die Reichtümer in Strömen flössen, sie nützen nichts, sie streifen dir vielmehr nur das Bild Gottes ab und ziehen dir das Bild des Irdischen an. Trägt einer das Bild des Tyrannen an sich,“ — man erinnere sich dabei daran, daß damals die Anerkennung eines Kaisers in der Huldigung vor dessen Bild zum Ausdrucke kam — „setzt er sich nicht der Verurteilung aus? Du willst das Bild des ewigen Herrschers ablegen und wünschst an dir das Bild des Todes? Hinweg vielmehr aus der Stadt deiner Seele mit dem Bilde des Teufels!“ — So will er durchaus nicht, daß Priester in Geldsachen die Mittlerrolle spielen, vor allem verurteilt er „die Erbschleichereien unter der Maske der Selbstlosigkeit und der Vornehmheit, doch im Widerspruch mit der christlichen Gesinnung“.[6] Das Häßlichste ist ihm „gleichsam geschäftsmäßig sein Sinnen und Trachten voll Unruhe und Sorge auf niederen Erwerb aus gemeinem Handel zu richten“. Wer das tut, erniedrigt seinen Geist.[7] Die Verachtung des Geldes ist ihm schlechthin eine Form der Gerechtigkeit.[8] Hier erkennen wir, wie diese Auffassung eng zusammenhängt mit den sozialen Pflichten, die er seinem Klerus vor allem ans Herz legen will, indem er stets die Nächstenliebe in den Vordergrund stellt,

[1] Zitiert l. II c. 25, § 128. [2] De off. I c. 7.
[3] l. I c. 28, § 132. [4] l. II c. 5, § 16. [5] l. I c. 49, § 242, 245.
[6] l. III c. 9, § 58, 59. [7] l. III c. 9, § 57. [8] l. II c. 27, § 133.

so daß Gerechtigkeit für ihn, wie wir schon sagten, im wesentlichen die Rücksicht auf den Nächsten, nicht die Begründung des eigenen Rechts ist. Darum preist er die Armut, sowie er den Reichtum herabsetzt. Aber wie es die Lehre der Kirche noch heute tut, fordert er deshalb nicht zum Hasse der Reichen und zur Bekämpfung ihres Standes auf, sondern folgert daraus, daß die Reichen in ihrem Reichtum statt eines Rechtes die Pflicht sehen sollten, den Armen zu helfen, daß sie nicht daraus das Mittel zum Genuß der irdischen Güter, sondern in dem Abgeben ihres Übermaßes sich den Genuß der himmlischen Güter sichern sollten. Der Arme soll ihnen ein Schuldner des Heils sein. Am Tage des Gerichts würden sie dann Heil finden vom Herrn, indem sie ihn zum Schuldner seines Erbarmens haben würden.[1]

Im einzelnen gewahren wir noch dabei einen Unterschied in der Verurteilung des Besitzes und des Reichtums. Ambrosius versteht die Arbeit an mäßigem Landbesitz zu würdigen. Aber weniger der Besitz ist es, den er dabei legitimieren will, wie Cicero, der die Moral eines aristokratischen Besitzers vertritt, als die Arbeit, die dabei ausgeübt wird. Um so schärfer wendet er sich gegen den ungerechten Getreidehandel, den Getreidewucher, den er als einen wirtschaftlichen Krebsschaden in dem römischen Reiche seiner Zeit brandmarkt.[2] Und weil er um sich herum im Handel soviel Unrecht und Betrug im großen und kleinen sieht, falsches Gewicht und trügerisches Maß, in Darlehnsgeschäften nur Wuchergeschäfte, so hat er kein Wort für den Handel überhaupt, der gerechtes Maß anerkennt. Für den Schuldner, der in Haft kommt, weil er nicht zahlen kann, ist er voll Mitleid und verlangt Barmherzigkeit.[3] Von einer Berechtigung des Zinsnehmens will er kaum etwas wissen: „Wäre es nicht gottlos, unter dem Scheine der Menschlichkeit von einem, der außerstande war, eine geringere Summe heimzuzahlen, eine größere zu fordern?“[4]

Wir müssen dabei wohl im Auge behalten, daß Ambrosius in den Zeiten des wirtschaftlichen Zusammenbruchs des römischen Reiches lebte, wo eine Neuordnung aussichtslos war und eine Gesundung nur eintreten konnte, indem die ganze Geldwirtschaft abgelöst wurde durch eine Zeit der Naturalwirtschaft, die Städtekultur zur patriarchalischen Bauernkultur zurückgeschraubt wurde. Das Christentum hatte in seinen idealen Lehren die Sicherheit, daß es einen so völligen Umsturz überdauern konnte. Aber auch abgesehen davon, wird derjenige, der ideale Werte voll würdigt, es für ein Glück ansehen, daß das Christentum in seinen Grundsätzen eine Schranke bot für die sich stets einstellenden Auswüchse der Geldwirtschaft. Diese sind denn auch keiner Institution so gefährlich geworden als der Kirche. Vergleichen wir die beredten Ermahnungen, die Ambrosius seinem Klerus vorhält, mit dem Bilde, das uns der Klerus des ausgehenden Mittelalters darbietet, dann ermessen wir erst ganz den Verfall, den der Klerus des Abendlandes tausend Jahre später zeigt.

[1] l. I c. 11, § 39. [2] l. III c. 8, § 49 s.
[3] l. I c. 30, § 148. [4] l. III c. 4, § 20.

Der Enthusiasmus, mit dem Ambrosius zu seinen Priestern von der Nächstenliebe spricht und rücksichtslos alle Folgerungen aus der Lehre des Christentums zieht, wird aber noch überboten durch die schwungvolle Sprache, mit der er in anderen Schriften von der Jungfräulichkeit und Keuschheit redet, deren Vorzüge preist und für deren Übung die Herzen entflammen will. Feinsinnige Beobachter der Entwicklung der christlichen Gedanken haben darauf hingewiesen, daß im 4. Jahrhundert eine gewisse Verschiebung in der Wertschätzung christlicher Tugenden zu beobachten ist.[1] Während bis dahin die christliche Nächstenliebe vor allem geübt wurde, macht ihr nun die Übung und der Preis der Keuschheit den ersten Platz streitig. Es hing das mit dem Wechsel der Zeiten zusammen. Die Zeiten der Verfolgung schmiedeten die Christen eng zusammen, und die Treue der Verfolgten prägte sich um in die brüderliche Liebe untereinander, die ihnen schon hier auf Erden mehr als Ersatz bot für den Haß, dem sie alle vonseiten der heidnischen Umgebung sich ausgesetzt sahen. Als das Christentum den Schutz des Staates genoß, lockerte sich natürlich dieser Zusammenschluß. Die Christen gingen aus ihrem Turm heraus; viele kamen zu ihnen, die innerlich ihre Lehren nur halb aufgenommen hatten. Daraus flossen neue Gefahren und aus diesen neue Anregungen. Der Weltgeist, den manche in ihren Reihen noch nicht abgestreift hatten, drohte auch die idealen Bekenner zu ergreifen. Sie suchten sich zu schützen, indem sie für sich die höchsten Anforderungen lauter als früher in den Vordergrund stellten und die Möglichkeit schaffen wollten, ihnen nachzuleben. Daher das Betonen der Askese, der strengen Disziplin für das geistige Leben, das Aufkommen des Mönchtums und die Begeisterung für das gottgeweihte Leben durch das Gelübde der Jungfräulichkeit.

Von dem Mönchtum werden wir später Gelegenheit nehmen zu reden. Hier sei nur auf den im vierten Jahrhundert in weiblichen Kreisen des Abendlandes stark hervortretenden Drang, sich Gott zu weihen, eingegangen. In zwei Gruppen können wir die Bewegung verfolgen. Während die einen in klösterlichen Gemeinschaften sich vereinten, blieben die anderen als Gottgeweihte in der Welt, bildeten aber in der Kirche, da sie in die Hand des Bischofs ihr Gelübde ablegten und von ihm die Weihe oder Einsegnung empfingen, einen eigenen Stand. Wenn auch die beiden Gruppen leicht in einander übergingen, so sind sie in dieser Zeit doch deutlich neben einander zu verfolgen.[2] Wie die Kirche die Frauenklöster und das Institut der einzeln lebenden Gottgeweihten förderte, so sehen wir auch in diesen Frauenkreisen ein außerordentliches Interesse für religiöse und kirchliche Angelegenheiten. Dieses Interesse hob sie aus ihrer Umwelt gewissermaßen befreiend heraus und gab der Bewegung den Charakter einer geistigen Emanzipation, wie das in unseren Tagen etwa der

[1] Thamin 356, 341.

[2] Vgl. Sr. Iniga Feusi, Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen. Sein Fortleben im Mittelalter. Freiburg, Schweiz 1917.

Drang der Frauen zum Universitätsstudium zeigt. Wir können die Stärke der Bewegung namentlich in Rom erkennen, wo sie in aristokratischen Schichten ihren Sitz hat und aus der Korrespondenz des Hieronymus mit römischen Damen scharf umrissen uns entgegentritt. Sie ist nicht als etwas Vorübergehendes anzusehen, sondern hat bedeutungsvolle Folgen gehabt. Die wichtigste und äußerlich am meisten hervortretende war die, daß auch die Frauen sich als Hüterinnen der christlichen Kultur berufen fühlten. In den Zeiten der Bekehrung der Germanen waren es in der Regel Frauen, die als Gattinnen von Germanenfürsten in den Reichen ihrer Männer der katholischen Lehre die Türe öffneten. Das früheste Anzeichen dafür haben wir in der Lebensbeschreibung des Ambrosius, die Paulinus, der Sekretär des hl. Bischofs, nach dessen Tode verfaßte. Dort lesen wir, daß die Markomannenkönigin Fritigil, die durch einen Christen aus Italien von Ambrosius gehört hatte, zu diesem Gesandte mit Geschenken für die Kirche sandte und sich schriftliche Unterweisung im christlichen Glauben erbat. Der Heilige entsprach ihrem Wunsche und verfaßte für sie eine Unterweisung, in der er ihr riet, sie möchte ihren Gemahl dazu bringen, daß er mit den Römern Frieden halte. Die Weisung befolgte die Königin. Sie kam auch selbst nach Mailand, fand aber den Lehrer, den sie suchte, nicht mehr am Leben.[1]

Diese Begebenheit fällt also in die letzten Zeiten des Ambrosius. Aber schon bald nach Beginn seines bischöflichen Wirkens hatte er der Leitung weiblicher Seelen eine besondere Fürsorge zugewandt. Er ist nicht der erste kirchliche Schriftsteller, auch nicht der einzige unter den Lateinern, der so hervortritt, denn Cyprian und Tertullian gehen ihm voraus, und die Gedankengänge sind begreiflicherweise vielfach die gleichen. Aber gleichwohl kann man Ambrosius als einen der ersten Apostel der christlichen Jungfräulichkeit bezeichnen, und bei der Bedeutung, die seine Persönlichkeit und seine Schriften erlangten, fielen seine Worte in der Folge vornehmlich ins Gewicht. Sie taten das auch deshalb, weil sie mit einem Schwung der Begeisterung, einem Feuer der Beredsamkeit vorgetragen wurden und mit einer seltenen poetischen Form ausgestattet waren. Das erklärt sich hauptsächlich wohl daraus, daß sie nach dem Wunsche seiner Schwester Marcellina niedergeschrieben wurden, die jene in der Familie treu bewahrte Glaubensglut verkörperte, in deren Förderung Ambrosius schließlich seinen hohen Beruf erkannte. Marcellina war ihm mit ihrem Beispiel vorangegangen. Sie kam von Rom als Gottgeweihte zu ihm nach Mailand, und die Geschwister waren dort zeitlebens in einer geistigen Gemeinschaft miteinander verbunden, wie es bei Bruder und Schwester idealer nicht gedacht werden kann. Hier leitete Marcellina ein von dem Bruder begründetes Kloster. Dahin kamen Jungfrauen von nah und fern, aus Mailand, Piacenza, Bologna und Mauretanien, und das unter dem Geiste des Ambrosius sich entfaltende

[1] Vita s. Ambrosii a Paulino notario c. 36.

Jungfrauenheim übte eine solche Anziehung aus, daß Ambrosius sich gegen den Vorwurf der Eltern verteidigen mußte, ein Seelenfischer zu sein, ein Vorwurf, den er leichten Herzens auf sich nahm. Vier Schriften zum Lobe des jungfräulichen Lebens sind sicher von ihm. Die erste ist seiner Schwester gewidmet und wurde von ihm schon im dritten Jahre seines Episkopates verfaßt: „Drei Bücher über die Jungfrauen an die Schwester Marcellina". Es folgte die Abhandlung „Über die Jungfräulichkeit", in der er seine Werbetätigkeit für den jungfräulichen Stand rechtfertigt; ferner die Unterweisung einer Jungfrau Ambrosia, die im Begriff ist, den Schleier zu nehmen. Der Unterweisung geht ein Widmungsschreiben an den Großvater der Ambrosia voraus, den Bischof Eusebius von Vercelli, worin der Verfasser Angriffe auf die stete Jungfräulichkeit der Mutter Gottes zurückweist. Die vierte Schrift ist eine in Florenz gehaltene Gelegenheitspredigt, in der er zur Jungfräulichkeit ermuntert. Dazu können wir eine auf Predigten beruhende Schrift „Über die Witwen" rechnen, in der gezeigt werden soll, daß der Witwenstand der zweiten Ehe vorzuziehen sei.

In glühenden Farben, die er dem Hohenliede entnimmt, schildert Ambrosius den Ruhm und die Ehre derer, die Bräute Christi sein wollen. Daneben setzt er aber sehr nüchtern die Vorteile der Jungfräulichkeit gegenüber den Lasten der Ehe und Mutterschaft auseinander, für unsere Begriffe nur allzu nüchtern, denn für die Poesie der Mutterschaft hat er keine Worte übrig, so daß er wohl verpflichtet ist, zu erklären, daß er die Ehe nicht mißbilligen wolle und dürfe. „Ich mißbillige also die Ehe nicht, sondern will nur die Früchte der gottgeweihten Jungfräulichkeit aufführen. Diese ist der Beruf weniger, jene der der Allgemeinheit; und auch die Jungfräulichkeit hat den Eintritt durch die Geburt zur notwendigen Voraussetzung."[1]

Es leuchtet unschwer ein, daß durch die besondere Würdigung, die der Jungfräulichkeit von dem Christentum zuteil wurde, die weibliche Würde im allgemeinen gehoben wurde, und besonders eignen sich die Worte des Ambrosius und seine Zeiten dazu, um das deutlich uns vor Augen zu führen. Das Mädchen, das sich nicht verheiratet, gilt nicht mehr als eine Person, die ihren Beruf verfehlt hat. Sie kann sogar einen höheren Beruf erlangen, wenn sie ihre Jungfräulichkeit Gott und seinem Dienste weiht. Das fühlten instinktiv jene Mädchen aus den vornehmen Kreisen, die den Ermunterungen des Mailänder Bischofs folgten. Sein Ruf galt wohl manchen wie eine Selbständigkeitserklärung ihrer Persönlichkeit. Solche Erwägungen bringt er auch offen vor in seiner Mahnung, daß die Witwen auf eine zweite Ehe Verzicht leisten sollten. Die Frau habe den Schutz des Mannes nicht notwendig. Eine Frau beschütze sich selbst, und die Männer seien nicht allein diejenigen, die Mut üben könnten.[2] Damit wird die Frau dem Mann ebenbürtig an die Seite gestellt. Ja in diesen Zeiten

[1] De virginitate l. I c. 7, § 35.
[2] De viduis c. 8.

scheint es fast, als ob die Frau dem Manne in dem Verlangen nach den christlichen Idealen bisweilen führend vorauseilte. Durch ihre Natur erfaßte sie die besonderen christlichen Tugenden der Demut und der Schamhaftigkeit leichter als der Mann. Und wie eine Marcellina den Ambrosius beeinflußt hat, so führte eine Monika einen Augustinus auf die Bahnen, in denen er zum größten Kirchenlehrer des Abendlandes heranwachsen sollte.[1]

Zum Schutze ihrer Selbständigkeit bedurfte aber die Frau auch besonders der Pflege der Züchtigkeit und Eingezogenheit. Mit beißendem Spott spricht Ambrosius von der kleinlichen und erniedrigenden Putzsucht der Frauen, um die seiner Führung Anvertrauten innerlich darüber zu erheben. Die so innerlich gefestigte Frau brauchte dann auf der anderen Seite nicht die äußerliche Hut und das Mißtrauen, durch die sie im Orient erniedrigt und abgeschlossen wurde. Damit begründet das Christentum die größere äußere Freiheit, welche die Frau des christlichen Abendlandes erhalten sollte.

Das zu einer selbständigen Persönlichkeit erhobene Weib wird aber auch in der Ehe eine andere, als sie im heidnischen Altertum war. Dort betrachtete man die Ehe mehr oder minder nur vom Standpunkte des staatlichen Interesses aus als ein Institut, um die Zahl der Bürger zu vermehren. Man legte weniger Gewicht auf das wechselseitige Einverständnis und die Zuneigung, die den Lebensbund begründen soll. Durch die Teilnahme, welche die Frau jetzt an dem religiösen und geistigen Leben nahm, stieg nicht nur der Wert der Frau, sondern wurden auch die Beziehungen zwischen Mann und Frau gesteigert an Würde und Geistigkeit. Die Liebe, welche den heidnischen Philosophen als sinnliche Liebe nur ein Gegenstand des Spottes und der Verachtung war, wird vergeistigt. Durch die Züchtigkeit macht sich die Frau dem Manne begehrenswerter, aber auch achtenswerter. Der Mann huldigt der Frau als der Gefährtin, die er gewinnen will, aber auch als einer Persönlichkeit, die er in besonderer Art achtet und verehrt. Die Liebesromane, die das Heidentum nicht kannte, beruhen so auf einer Grundlage, die das Christentum erst bot, indem es den Mann lehrte, geistig um die Frau zu werben.

Noch weitere Folgen sollte diese Hebung der Frau haben, die im Christentum jetzt sich geltend zu machen suchte. Der Charakter der stoischen Tugendlehre bevorzugte die männlichen Tugenden.[2] Kraft und Mut standen dort an der Spitze. Wenn eine Frau, wie die Mutter der Gracchen, unter ihresgleichen hervorragte, so geschah dies, weil auch sie mehr männliche als weibliche Tugenden zeigte. Die alte kernige Männlichkeit der Römer hatte zu des Ambrosius Zeiten unter den Beamten und Offizieren Roms wenig echte Vertreter mehr. Von den Offizieren der römischen Armee entwirft Ambrosius ein Bild, das uns

[1] Vgl. Thamin 359.

[2] Seneca, De constantia sapientis 1. Tantum inter stoicos, Serene, et caeteros sapientiam professos interesse, quantum inter feminas et mares, non immerito dixerim.

als sarkastisch erscheint und fast an Bilder erinnert, in denen moderne Witzblätter vor dem großen Kriege die Mißstände in dem Militär verspotten wollten. Wir müssen dabei freilich beachten, daß die Stelle in einer Schrift über das Fasten sich findet und bei Ambrosius die Absicht vorliegt, hier die Männlichkeit zu verspotten, die in der Trunksucht sich breitmachen will. Er schildert die kaiserlichen Offiziere, angetan mit kostbaren Wehrgehängen, goldenen Halsbändern, Gürteln und Degenscheiden, wie sie sich von jungen Barbarensklaven die Becher füllen lassen und sich dann mutig herausfordern, nicht zu Waffenproben, sondern zu Trinkproben. „Am Ende aber werden die jungen Helden, dem Feinde so furchtbar, von den lachenden Dienern gepackt und zur Türe hinausgetragen. In diesem Zustande schwanken sie wie Schiffe ohne Steuermann, und wie Schwergetroffene sinken sie zur Erde, wenn die Diener sie nicht aufhalten. Andere werden zum Spott auf den Schilden herumgetragen. In der Frühe des Tages sieht man sie als Krieger, glänzend in Waffen, mit drohender Miene, des Abends kann man sie von den Kindern straflos verspottet sehen, wenn sie ohne Eisen verwundet, ohne Kampf abgetan sind, ohne Feind verwirrt, wenn die in der Jugendblüte Stehenden wie hinfällige Greise zittern."[1]

Das Christentum, welches auch die Männlichkeit hauptsächlich auf dem geistigen Gebiete, in der sittlichen Selbstüberwindung, zum Ausdruck gebracht haben wollte, mußte solche Verzerrungen der Männlichkeit doppelt verabscheuen. Durch das Christentum wurden aber auch nicht allein männliche Tugenden gefördert. Es werden Glaube, Vertrauen, Hingebung, Demut und Keuschheit verlangt, und so werden auch weibliche Tugenden nicht minder zur Ehre gebracht. Die Tugenden in der alten stoischen Begriffsbestimmung ergaben sich von selbst für die menschliche Vernunft als Norm vorwärtsstrebender und gerechter Männer. Um aber den Egoismus, der schließlich ihnen doch immer zugrunde lag, zu überwinden, mußte ein Gott Mensch werden. Seinem Beispiel nachzueifern in den neuen Tugenden, die er gelehrt und mit denen die Menschheit neue, höhere Ziele erhielt, indem er sich erniedrigte, das gab der Menschheit einen neuen Adel, dem menschlichen Geiste eine neue Weite, dem menschlichen Gemüt eine neue Tiefe.

Damit wird eine viel mannigfaltigere Kultur eingeleitet, eine Kultur, die nicht allein auf Kraft, Recht, Macht und Staatsgebot beruht, die eine höhere Ordnung verwirklichen will, welche in dem Erlösertod des göttlichen Dulders am Kreuze begründet wurde, ein höheres Reich, das Reich Gottes erstrebt, das im Vergeben und in der Demut, im Verzicht und im vertrauungsvollen Gebet das Höchste sucht. Die sogenannten aktiven männlichen Tugenden treten fast zurück vor den passiven weiblichen, wie das auf Gewalt gegründete Reich auf die Dauer zurücktreten muß vor dem höheren Reich Gottes, das auf dem Opfer und der Hingebung beruht.

[1] De ieiunio c. 13.

Das waren die Gedanken, welche die Zeitgenossen des Ambrosius trösteten über all das Elend im römischen Reiche, so daß sie bei ihrer Trauer über die Not der Zeit jubeln konnten zum Lobe des Höchsten. Sein Reich werteten sie um so mehr, als das äußere zeitliche Römerreich zu wanken begann. Es auszubreiten, galt ihnen eine höhere Kulturtat als die Förderung der antiken Kultur, die ihnen überliefert war, an der sie freilich, auch wenn sie es nicht unmittelbar bezweckten, weiter arbeiteten, nicht um sie sklavisch zu kopieren, sondern um sie zu benutzen, soweit sie für ihre neuen Gedanken und Empfindungen die Formen leihen konnte. Die neuen Gedanken und Empfindungen aber wurzelten in der christlichen Lehre, die zur Grundlage der neuen Kultur im Abendlande werden sollte. Christlicher Inhalt in antiker, selbständig gehandhabter Form sollte charakteristisch werden für die neue abendländische Kultur. Diejenige Persönlichkeit, an der wir die Anfänge dieser Entwicklung deutlich wahrnehmen können, ist Ambrosius. Darin beruht hauptsächlich die Anziehung, welche das Studium seiner Schriften auf uns ausübt, die erfüllt sind von jenem frischen Schwung, den die selbständige Vertretung neuer Ideen führenden Geistern verleiht.

Aus diesem Gefühle erklärt sich auch, daß Ambrosius sich erhaben fühlt über die in seinen Augen kleinlichen Ergebnisse heidnischer Wissenschaft. Sehr bezeichnend ist dafür eine Äußerung in dem Werke über die Pflichten, wo er mit Ciceronianischen Gedanken beginnt, denen er aber sogleich eine ziemlich verächtliche Kritik anhängt:[1] „In der Erforschung der Wahrheit ist nun, so lehrt man, als das Schickliche festzuhalten, was wahr ist: Falsches halte nicht für wahr, verdunkle nicht das Wahre, den Geist beschäftige nicht mit unnützen oder verworrenen und ungewissen Problemen. Was wäre so ungeziemend als die Verehrung von Holzklötzen, wie sie eben jene Lehrer betätigen? Was so dunkel als die astronomischen und geometrischen Untersuchungen, die sie für gut finden? Als die tiefen Lufträume zu messen, ferner den Himmel und das Meer in Zahlen zu schließen, die Sache des Heils hintenanzusetzen, der des Irrtums nachzuhängen?“ Dabei kann Ambrosius doch nie seine antike Bildung und seine Kenntnis der alten Schriftsteller, besonders des Cicero, verbergen. Aber sein Herz hängt kaum an ihnen. Ausgenommen sind vielleicht die Dichter, unter denen Virgil ihn besonders fesselt, dem er zahlreiche Stellen und Anspielungen entlehnt, der dann auch nach seinem Vorgang derjenige war, der im Mittelalter den Verbindungsstrich darstellte zwischen der heidnischen und der christlichen Kultur.[2] Die Dichter lehrten ihn die Sprache des Herzens, und die pflegte er am liebsten. Denn Ambrosius war nicht nur ein Mann fester Überzeugung, sondern auch tiefen Empfindens, und dem verdankte er den großen Einfluß, den er auf seine Zeit und die späteren Generationen ausübte.

---

[1] l. I c. 26, § 122.
[2] Vgl. Thamin 316 f.

Sein tiefes Empfinden, von dem wir schon eine Probe gegeben haben aus der Trauerrede auf Theodosius, tritt uns besonders lebhaft vor Augen in einer anderen Trauerrede auf den innig geliebten Bruder Satyrus. Wie seine Phantasie und sein Herz an den religiösen Wahrheiten hingen, zeigt uns seine Vorliebe für allegorisch-mystische Auffassungen, durch die er lange nachwirkte bis auf die Mystiker von der Schule St. Viktor in Paris. Vornehmlich aber zeugen uns dafür seine Hymnen, mit denen er die moderne Richtung in der Dichtung, die spezifisch christliche Lyrik im lateinischen Abendlande vorbildlich einleitet.[1] Wenn auch die Muster für solche gottesdienstlichen Gesänge schon im Orient vorlagen, durch Ambrosius wurden sie im Abendlande — vielleicht nach des Hilarius Vorgang — beim Gottesdienst eingeführt. Für den Mailänder Bischof waren neben der persönlichen Veranlagung und Neigung dabei auch praktische apologetische Bedürfnisse maßgebend. In der Rücksichtnahme auf sie tritt immer der Römer wieder hervor. Die Arianer zogen schon seit ihren Anfängen durch ihre Hymnengesänge an. In der Zeit, da der Kampf mit dem Arianismus in Mailand am höchsten ging, da die Gemeinde mit Ambrosius, den Justina, die Kaiserin, verfolgte, angstvoll die Nacht in der Kirche zubrachte, ertönte zuerst der wechselseitige Gesang der Hymnen und der Psalmen, den Ambrosius einführte, und mit dem er die abendländische Liturgie um einen neuen künstlerischen und poetischen Schmuck bereicherte. So sehr blieb man sich des Verdienstes des Ambrosius bei dieser Bereicherung bewußt, daß man später Lieder, die beim Gottesdienste gesungen wurden, im Abendlande ohne weiteres Ambrosianische Hymnen nannte. In Wirklichkeit können wir ihm als Verfasser sicher nicht viel mehr als ein Dutzend zuweisen. Aber sie genügen, um aus ihnen noch heute seinen Geist und sein Herz zu erkennen. Die Hymnen sind in der Form ganz nach dem Muster der heidnisch-antiken Kunstpoesie gebildet. Noch ist für sie das genau beobachtete Metrum, also die Quantität der Silben, nicht der Rhythmus, die Betonung, maßgebend. Und zwar sind sie im jambischen Dimeter, der damals das Modeversmaß war, geschrieben. Vier Verse bilden eine Strophe, jede Hymne zählt acht Strophen; damit konnten sie leicht dem Gedächtnis eingeprägt und volkstümlich werden. In diese Form werden aber ganz neue Gedanken und Empfindungen gegossen. Hier beginnt das christliche Gemütsleben in der Stimmung sich frei zu entfalten. Von den bekanntesten dieser Hymnen ist einer „Deus creator omnium", ein Abendlied, in dem dem Allmächtigen der Dank für den abgeschlossenen Tag und die Bitte um Schutz in der dunklen Nacht dargebracht wird. Ein zweiter, „Aeterne rerum conditor", gibt sich als ein poetisches Morgengebet zu erkennen, das beim ersten Hahnenschrei das gläubige Gemüt zu Gott erheben soll. Der dritte Hymnus, „Iam surgit hora tertia", gedenkt in der Stunde, da der Herr gestorben, des Erlösertodes. Der vierte, „Veni redemptor gentium",

[1] Vgl. Ebert, Liter. des Mittelalters I, 147, 172 ff.

ist dogmatischen Inhalts und feiert die Menschwerdung des dem Vater wesensgleichen Gottessohnes, hat also die Bekämpfung des Arianismus zum Ziele. Wenn durch die lebhafte Tendenz die Empfindung noch verdeckt wird, so erkennen wir hier auch die moralisierend zurückhaltende römische Art, wie sie Ambrosius und seiner Gemeinde entsprach. Die römischen Formen herrschten noch, aber ein neuer Geist beginnt sie zu weiten, um sie später ganz zu sprengen, der Geist, der sich an den Triumphen der Märtyrer labte und in dem Glück des Glaubens reichlichen Ersatz fand für den Niedergang des Römertums.

Glaubensfrohe Stimmung und Begeisterung wird sich immer gern in Poesie äußern, und die Dichtkunst ist darum stets von dem Christentum begünstigt worden. Dafür waren am Ende des vierten Jahrhunderts die Verhältnisse aber noch besonders günstig. Durch den frommen Kaiser Theodosius hatte endgültig der römische Staat das Heidentum vernichtet. Römische Christen mochten träumen, daß nun im römischen Reiche und darüber hinaus die Kirche frei ihren Beruf erfüllen könne, Gott zu verherrlichen, wie der erste Teil des „Te Deum" triumphierend schloß. Wohl war in der römischen Gesellschaft, und zwar gerade in aristokratischen und literarisch tonangebenden Kreisen, noch manche Hinneigung für das kulturstolze antike Heidentum vorhanden oder äußerte sich wenigstens in einer auf das Christentum mitleidig herabsehenden weltlichen Gesinnung, die antike Kultur höher schätzte als christliche Gedankenwelt und Herzensstimmung. Aber solche Gesinnung konnte ideale Persönlichkeiten nur anregen, nicht auf Grund eines Staatsgebotes, sondern einer nach schwerem Ringen erworbenen Überzeugung als Ausdruck frommer Innerlichkeit christliche Gedanken und Gefühle dichterisch zu formen. Noch lebte die alte Dichtkunst, von glänzenden Meistern geformt, in den alten Traditionen fort. So ragen unter den Zeitgenossen des Ambrosius zwei Dichter hervor, die an Talent wie Empfindung den Mailänder Bischof auf diesem Gebiet noch erheblich übertreffen, im übrigen aber fast aus denselben Kreisen wie dieser kamen und die wir hier nicht übergehen dürfen.

Der eine ist Paulinus von Nola, der Sprößling einer sehr reichen und vornehmen christlichen Senatorenfamilie von Bordeaux, das damals alle Gelegenheiten zu literarischer Ausbildung bot. Sein Vater war Praefectus praetorio gewesen. In Bordeaux hatte er als Lehrer den klassischen Vertreter des lateinischen Rhetorentums Ausonius, den Dichter der „Mosella", der freilich nur äußerlich Christ geworden war, in seinem Innern aber heidnischer Denkweise noch den Vorzug gab. Mit dem Lehrer verband den Paulinus eine tiefe Freundschaft, die der Schüler aber nach schmerzlichem inneren Konflikte opferte, als er Wege einschlug, die der Meister nicht gutheißen wollte. Die staatliche Beamtenlaufbahn, für die er durch Abkunft und Bildung bestimmt war, und in der er es schnell zur Würde eines Statthalters der Provinz Kampanien brachte, behagte ihm nur kurze Zeit. Statt dessen wollte er sich, vermählt mit einer vornehmen Spanierin Therasia,

schöngeistiger Muße hingeben, die ihm die Einkünfte seiner reichen Güter bei Bordeaux gestatteten. Aber auch dies befriedigte ihn nicht. Heimsuchungen, besonders der rasche Tod des einzigen Kindes, vertieften ihn und ließen ihn ein sicheres Glück nur auf dem Wege suchen, auf den ihn fromme Freunde, wie der Apostel Galliens, der heilige Bischof Martin in Tours, und der Bischof Delphin von Bordeaux wiesen. Auch mit Ambrosius hatte er Beziehungen. Nachdem er die lange aufgeschobene Taufe von dem Bischof von Bordeaux um 390 empfangen, verkaufte er einen großen Teil seines Besitzes zum Besten der Armen und ging zunächst nach Spanien, wo ihn der Bischof von Barcelona zum Priester weihte. Seine Ruhe fand er aber erst in Nola in Campanien, wohin ihn weniger die Besitzungen seiner Familie als die Grabstätte des heiligen Bekenners Felix zog, den er sich schon früh zum Schutzpatron erkoren hatte. Hier wohnte er mit seiner frommen Gattin in einem von ihm begründeten Armenhospiz und war glücklich, in selbstgewählter Armut nur dem Gebete und der Poesie zu leben. Bei dem Tode des Bischofs von Nola drängte man ihm das Hirtenamt auf, das er in den schweren Zeiten, da die Westgoten Italien durchzogen, mit unverzagtem Opfermut verwaltete. Er starb am 22. Juni 431.

Nachdem Paulinus, schon ehe er sich in Nola niederließ, in seinen poetischen Briefen an Ausonius den heidnischen Musen den Abschied gegeben, um sein Herz ganz Christus zu weihen und sein Glück im Glauben an ein zukünftiges Leben zu suchen, wandte sich sein poetisches Gemüt ganz religiösen Stoffen zu. Er verherrlicht besonders seinen Schutzheiligen Felix in Dichtungen, die er zu dessen Todestage oder vielmehr Geburtstage für den Himmel, zum 14. Januar, verfaßte, wobei er uns die von ihm wiederhergestellte und erweiterte Basilika des Heiligen in ihrem Bilderschmucke ausführlich beschreibt. Andere Dichtungen verherrlichen den christlichen Glauben gegenüber den Torheiten der Heiden oder sind gleichgesinnten Freunden bei verschiedenen Anlässen gewidmet. Die Anhänglichkeit an alte Freunde offenbart sich noch in manchen prosaischen Briefen, die von ihm erhalten sind. Ein sanftes, sinniges Gemüt spricht sich überall aus, das besonders sich freut an den Schönheiten des Glaubens und des christlichen Gotteshauses. Zum Schmucke von Kirchenbauten verfaßte er gern metrische Inschriften und verrät so zugleich den praktischen Römersinn, wie auch das römische Nationalbewußtsein bei ihm deutlich zum Ausdruck gelangt. Die Schönheit der Psalmen zog auch ihn an, und in mehreren Gedichten bietet er in Paraphrasen derselben eine neue Art christlicher Poesie, die dann später im Mittelalter vielfach gepflegt wurde. Die Verbindung der alten Schulformen der Poesie mit neuem Geiste, die sanfte Gemütsart des Verfassers, seine Freude an allem, was kirchlichen Geist atmet, am Heiligen- und Reliquienkult kennzeichnet den frommen Dichter als einen Träger der neuen Übergangskultur, welche die Römer den nachfolgenden Generationen überlieferten. Paulinus zeigt uns in seinen Briefen und Gedichten und in

seinem Freundesverkehr, wie sehr in den vornehmen Kreisen des romanischen Südgalliens damals Bildung und Feinheit des gesellschaftlichen Verkehrs verbreitet waren, die nach den Wirren der Völkerwanderung in jenen von fremden Elementen verhältnismäßig wenig berührten Schichten schnell wieder hervortreten und die ritterlichen Formen der Kreuzzugszeit schaffen sollten.

Ein anderer Schriftsteller, der als Zeuge dafür angeführt werden kann, ist der Aquitanier Sulpicius Severus, der zu den Freunden des Paulinus gehörte, nach dem Tode seiner vornehmen Gemahlin bei Eauze in Aquitanien als Mönch lebte, aber mit seinen schriftstellerischen Leistungen weiter für die Bildung der Zeitgenossen tätig war. Er schrieb in dem Stile der großen römischen Historiker Sallust und Tacitus ein geschichtliches Lesebuch für gebildete Christen und eine Biographie des heiligen Mönches und Bischofs Martin von Tours, in dem die gallischen Christen der damaligen Zeit ihr Ideal verwirklicht sahen, und der in den nachfolgenden Jahrhunderten der Merowingerzeit der Schutzheilige des Frankenreiches wurde. Diese Martinsbiographie war für weitere Kreise als Erbauungsbuch geschrieben und fand bald außerordentlichen Anklang. Der Verfasser gab darin seiner schwärmerischen Verehrung für den Heiligen, der ihn zur Flucht aus der Welt nach dem Beispiele des Paulinus ermuntert hatte, fesselnden Ausdruck, wobei er sich freilich von Leichtgläubigkeit und Wundersucht nicht fernhält. Besonders haben aber die der Vita angehängten Dialoge über die Wundertaten und Tugenden Martins die Aufmerksamkeit der Literarhistoriker deshalb erregt, weil hier das den Franzosen aneignende Talent zur Erzählung des Selbsterlebten, das später in der Memoirenliteratur glänzend ausgebildet wurde, zum erstenmal sich zeigt. So beobachten wir die Anfänge jener Differenzierung, die mit dem Zerfall des römischen Reiches in dessen einzelnen Teilen hervortrat, jeder Nation die Ausbildung besonderer Eigenart ermöglichte.

Noch deutlicher, als bei Sulpicius Severus die französische Eigenart hervortritt, erscheint uns die durch die keltiberische Grundschicht bestimmte spanische bei dem größten Dichter jener Zeit im Abendlande, dem aus Saragossa stammenden Aurelius Prudentius Clemens. Schon äußerlich verrät sich bei ihm die Begeisterung für seine engere Heimat durch die Verherrlichung spanischer Märtyrer und die hohe Würdigung seines großen Landsmannes, des Kaisers Theodosius, der ihn einst, nachdem er mehrere Statthalterschaften in Spanien bekleidet, in die oberste Rangklasse des Hofdienstes aufgenommen hatte. Innerlich erkennen wir in der Entfaltung seines vielseitigen Dichtertalentes den Spanier an seiner Glut, die etwas von dem heißen Wüstensand atmet, aus dem die Iberer in die nach ihnen benannte Halbinsel kamen, jener Glut, die an den Afrikaner Tertullian erinnert, an den sich auch Prudentius öfters anlehnt. Damit hängt auch seine Vorliebe für dramatische und für eine uns fast abstoßende realistische Schilderung zusammen, die besonders in den Märtyrerszenen der höchst eigenartigen Dichtung „Peristephanon“ hervortritt, denen wir unwillkürlich die

Malereien des Spagnoletto, des spanischen Malers und Kupferstechers Jusepe de Ribera, aus dem 17. Jahrhundert gegenüberzustellen versucht werden. Auch der rhetorische Pomp, die Verherrlichung der soldatischen Tugenden, kennzeichnet echt spanische Art. Aber alles das schlummert unbewußt in der Seele des Dichters, der, nachdem er lange in der Welt gelebt und gewirkt, seine geistigen Kräfte nun verwenden will, um den christlichen Glauben mit der Lehre des Welterlösers zu verherrlichen und sie den noch zahlreichen Heiden unter den Gebildeten nahezulegen. Dafür verwendet er alle Töne seiner vielsaitigen Lyra, die lyrischen und die epischen, die dramatisch balladenmäßigen, die lehrhaften wie die polemischen und die humoristischen. Hier vereinigen sich Kunst in der Form und Tiefe des Gefühls öfters zu der höchsten Harmonie.

Wie Ambrosius dichtet er für die Tageszeiten Gebete. Diese Gebete sind aber nicht gleich denen des Mailänder Bischofs zum liturgischen Gebrauch bestimmt und geeignet. Dafür sind sie schon zu lang und auch zu subjektiv. Die ganze Poesie des Prudentius ist weniger volkstümlich und praktisch als die des Ambrosius, sondern mehr Kunstpoesie, aber die Tiefe der Überzeugung ist dieselbe und die Wärme des Herzens vielleicht noch größer und eindringlicher. Das sehen wir im besonderen in seiner polemischen Dichtung „Gegen Symmachus", wo er stofflich ebenfalls mit Ambrosius zusammentrifft. Dieser stellte sich in Briefen, die Zeugnisse seiner rhetorischen Stilistik sind, dem Versuch der heidnischen Senatspartei, die alte Staatsreligion wiederherzustellen, entgegen. Prudentius tut es in poetischer Form, wobei er, oft in der Sache an Ambrosius sich anlehnend, über denselben weit hinausgeht, indem er alle Kunstformen benutzt, in denen Gefühl und Stimmung zum Ausdruck gebracht werden kann. Er fühlt sich gegenüber der ihre alte Tradition und Kultur verteidigenden Schicht der heidnischen Gebildeten als der Herold einer neuen, tieferen und weiteren Kultur.

Als ein Kulturkämpfer tritt er auf den Plan und gebraucht alle Waffen, die ihm die alte Kultur geliefert hatte, um im Geiste des Christentums diese zu erneuern. Mit Hohn begegnet er dem beliebten Altersargument, mit dem die Gegner auf das Alter des Heidentums sich beriefen, widerlegt mit christlichen Vorgängern, wie Minucius Felix und Tertullian, daß Rom seine Triumphe den Göttern verdanke, feiert aber dabei in seiner Weise den Herrscherberuf Roms. Wahrscheinlich in Rom selbst, bei einem Besuche der Hauptstadt, schrieb er diese Gedichte, zu einer Zeit, als die römischen Soldaten unter Stilicho über Alarich bei Pollentia 402 gesiegt hatten und Rom noch für unüberwindlich gehalten werden konnte. Sein Herz schwingt mit bei dem Triumphe der römischen Waffen, aber Roms Weltberuf sieht er nur darin, daß die römische Herrschaft ein Reich des Friedens und der Eintracht hergestellt hat, in dem Christi Lehre sich ausbreiten kann. Der Triumph des Christentums steht ihm noch höher als die weltliche Herrschaft Roms, und seine Dichtung erhebt sich dort am höchsten,

wo er die Herrschaft der christlichen Lehre preist in ihrer Macht über die Geister. Eine prächtige Stelle findet sich darüber in dem anderen polemischen Werk, der Apotheosis, wo er die katholische Lehre von der Dreifaltigkeit gegen die Häretiker verteidigt und von seiner Formgewandtheit bei der Sprödigkeit des Stoffes die schwersten Proben ablegt. Wir führen wenigstens einige Verse nach der schönen Übersetzung von Brockhaus an:[1]

. . . . . welches Gehäus' von Schriften erfüllt nicht
Christi Preis und erhebt nicht aufs neue stets seine Wunder?
Siehe, der Griffel der Juden, der Hellenen tönende Zunge
Und der ausonischen Sprache beredtes Wort, sie verkünden's.
Ohn' es zu ahnen, befiehlt Pilatus: „Geh', Schreiber, und preise
Jene von uns gekreuzigte Macht in dreifacher Inschrift,
Dreifach sei der Name am Kreuz, in dreifacher Sprache!"
Wissen soll es der Jude, und Hellas soll es erkennen,
Und das goldene Rom soll Gott in ihm gläubig gewahren.
Was ins Gewölbe des Äthers der Schall der Posaune hinausklingt,
Was aus der Tiefe der Brust der Hauch der Lunge ergießet,
Was von den Saiten der Harfe und was von der Leier ertönet,
Was mit verschiedenen Pfeifen der Orgel Einklang verkündet,
Was im wechselnden Echo der Hirten Stimme zurückgibt:
Christum nur preist's und Christo ertönt's und Christum bekennt es,
Selbst die tote Natur stimmt ein in heiliger Bebung.
Name, du mir so süß, mein Licht, mein Glanz, meine Hoffnung . . .
Fester Schild und Gewähr des Friedens nach Sorgen und Mühen,
Süßer Geschmack, wohlriechender Duft, bewässernde Quelle,
Keusche Liebe, du Heldengestalt und wahrhafte Freude! . . .

Wie ein gewaltiger Oratoriumchor, so dringen die Verse des Prudentius auf uns ein. Hier spricht ein Dichter zu uns, dessen Herz die Kulturkraft der christlichen Religion auf das innerste empfindet. So ahnt er auch wie kaum ein anderer voraus, welche Aufgabe das römische Reich für die neu sich bildende abendländische Zivilisation zu erfüllen berufen war. In dem „Märtyrerkranz", den er dem heiligen Laurentius windet, und den man als das erste Beispiel einer modernen Volksballade hingestellt hat, läßt er den Märtyrer in einem Gebet Roms Beruf prophetisch verkünden: „Gib, o Christus, deinen Römern, daß die Stadt christlich werde, durch die du verliehen hast, daß die anderen Städte geeint wurden im Heiligtum. Verbunden werden von hier alle Glieder in einem Glauben, gezähmt wurde das unterworfene Weltreich, möge auch das Oberhaupt so gezähmt werden . . . Schon haben wir die treuesten Geiseln für diese Hoffnung. Hier herrschten ja die beiden Apostelfürsten, der Völkerapostel und derjenige, der den ersten Lehrstuhl innehat und die ihm anvertrauten Himmelspforten aufschließt . . . Ich sehe den zukünftigen Fürsten, der als Diener

[1] Brockhaus, Aurelius Prudentius Clemens (Leipzig 1872) S. 319.

Gottes Rom nicht mehr dem häßlichen Schmutz der Heiligtümer dienen läßt."[1]

Unser Dichter ist sich auch völlig klar darüber, wo die Kulturkraft des Christentums in erster Linie sich zu zeigen hat: auf sozialem und moralischem Gebiete. Als Laurentius die von ihm verwahrten Reichtümer der römischen Kirche dem habsüchtigen Stadtpräfekten vorweisen soll, läßt der Dichter den Heiligen alle Gebrechlichen, Blinden, Lahmen, Hinkenden und Aussätzigen zusammenholen und sie im Atrium der Kirche aufstellen. Das seien die goldenen Gefäße und die aufgehäuften Talente der Kirche.

Mit Spott und Hohn weiß Prudentius die sittlichen Schäden seiner Zeit zu geißeln, die er in Rom nur zu gut kennen lernen konnte. Dazu bietet sich ihm Gelegenheit in seiner Streitschrift gegen den gnostischen Dualismus, Hamartigenia (Sündenquell) betitelt, in der er auf den Ursprung des Bösen und dessen Einordnung in den göttlichen Weltplan eingeht. Hier zeigt er uns in beißendem Spott die römische Dekadenz. Er geißelt den übertriebenen Luxus, die Putzsucht der Frauen und der Männer, die sich schämten, Männer zu sein, anderseits jene wahnsinnige Sucht, sich an rohen Zirkusspielen zu weiden, an Tier- und Gladiatorenkämpfen. Noch an anderen Stellen wirft er den Römern seiner Zeit die blutlüsterne Leidenschaft vor, die sich an den Gladiatorenspielen weidete, und er bittet in aller Form den Kaiser Honorius, jene Schmach abzuschaffen: keiner solle in der Weltstadt fallen, dessen Strafe das Vergnügen sei.[2] Diese Verse dichtete er einige Jahre nach dem heroischen Opfertode des orientalischen Mönches Telemachos oder Almachius, der sich zu Rom am 1. Januar 391 während der heidnischen Volksfeste im Amphitheater unter die kämpfenden Gladiatoren stürzte und rief, daß man den heidnischen Greueln ein Ende machen sollte, dafür als Störer der Volksfeste von dem Stadtpräfekten Alypius verurteilt und von den Gladiatoren getötet wurde.[3]

Den heidnischen Lastern stellte Prudentius die christlichen Tugenden, ideal verklärt, gegenüber in dem Gedichte Psychomachia (Seelenstreit), das die sittliche Kulturkraft des Christentums feiern soll und sachlich wie formell durch seinen allegorischen Kunststil auf das Mittelalter den größten Eindruck und Einfluß ausgeübt hat. Man liebte es später, die allegorischen Figuren und Kampfesszenen in Miniaturen darzustellen, die uns viele mittelalterliche Psychomachiahandschriften bieten, und ahmte gern den spanischen Dichter nach, dessen Kampfeslust man ebenso teilte wie seinen sittlichen Idealismus. Denn in den allegorischen Figuren der Tugenden pries Prudentius die neuen Kulturkräfte des Christentums, die den Kampf aufnehmen

[1] Peristephanon II 432 ff.

[2] I. II c. Symmach. 1125 cfr. I. I vs. 379 ss.

[3] Theodoret, hist. eccles. V 26. Martyrolog. Hieronym. ed. De Rossi-Duchesne (Paris 1894) p. [4]. Kirsch, Das Ende der Gladiatorenspiele in Römische Quartalschrift Bd. 26 (1912) II, 207 ff. Delehaye, St. Almachius ou Télémaque, Analecta Bollandiana XXXIII (1914), 421 ss.

sollen mit der sittlichen Entartung des Heidentums. Bezeichnend ist es, daß den Kampf gegen die mit Binden die Schläfe umwundene Figur, welche den Kultus der alten Götter darstellen soll, der Glaube eröffnet, bäuerisch gekleidet, mit nackten Schultern und ungekämmten Haaren, mit bloßen Armen, ohne Waffe, nur auf seine Kraft vertrauend. Dann kommt die Keuschheit, eine Jungfrau in glänzender Rüstung, welche von der größten der Furien, der sodomitischen Wollust, mit einer Pechfackel angegriffen wird, die Gegnerin aber mit einem Steinwurf entwaffnet, zuletzt durch das Schwert tötet. Als dritte Figur tritt auf den Kampfplatz, ernst das Antlitz und dreifach gepanzert, die Geduld. Auf sie, die ruhig um sich schaut, stürmt der Zorn ein, der, als alle seine Angriffe an der stahlharten Rüstung der Geduld abprallen, sich selbst in einen Speer stürzt. Ein neues Kämpferpaar folgt. Auf ungezügeltem Roß, das mit einem Löwenfell als Schabracke bedeckt ist, sprengt die Hoffart — in dem „Lustgarten" der Äbtissin von Landsberg später großartig dargestellt — mit flatterndem Mantel und hochgetürmtem Kopfputz gegen einen kleinen Heerhaufen, welchen die Demut anführt, der die Gerechtigkeit, die Ehrbarkeit, die Nüchternheit folgen mit der Scham und der Einfalt. Die Hoffart spottet über die Demut, die als nackt Hergelaufene die alten Könige vertreiben und ihnen das Zepter nehmen wolle. Aber die Angreiferin stürzt in die Grube, die ihr die List gegraben. Nun erscheint die Üppigkeit als betrunkene Tänzerin auf vierspännigem Wagen, die aber keine Waffen führt, sondern Veilchen und Rosenblätter ausstreut, deren Duft die Sinne betört. Ihr tritt die Nüchternheit mit der Kreuzesfahne entgegen. Vor dem Kreuze scheuen die Rosse, und die Üppigkeit wird herabgestürzt. Den mit Beute bedeckten Boden will die Habsucht absuchen mit ihren Töchtern Sorge, Hunger, Furcht, Angst, Treulosigkeit, Bestechung, List, Lüge, Schlaflosigkeit, Unsauberkeit. Das Heer der Tugenden weiß zuerst nicht, wie es sich verhalten soll, da die Habsucht sich als Sparsamkeit ausgibt. Aber die mitleidige Fürsorge erkennt die Feindin und erdrosselt sie. Die Eintracht führt das siegreiche Heer ins Lager zurück, und nachdem sie vor einem meuchelmörderischen Anschlag der Zwietracht, die den Beinamen der Ketzerei führt, durch den Glauben gerettet worden, feiert man den Sieg; Christus wird ein Tempel gebaut, in dem die Weisheit walten soll.

So sollte durch die christlichen Tugenden die Menschheit und der einzelne sich den Seelenfrieden und das Reich Gottes erstreiten. Eine neue Gesittung sollte durch das Christentum begründet werden, aber nur im Kampfe, an dem jeder Mensch teilnehmen muß. Haben wir Unrecht, Prudentius einen Kulturkämpfer, einen Kämpfer für die neue christliche Kultur zu nennen?

Als Dichter bleibt Prudentius optimistischer Idealist. Obgleich er weiß, daß nur den Kämpfern der Sieg beschieden sein kann, dachte er sich als nahe Zukunft den Triumph des Christentums und seiner Kultur leichter und einfacher, als wie die Geschichte ihn uns zeigt. Er meinte wohl, daß mit der endgültigen Abschaffung der heidnischen

Opfer durch Theodosius das Reich Gottes auf Erden gesichert sei, und er hoffte, daß die christlichen Herrscher Roms die Werkzeuge Gottes für die innere Umgestaltung des römischen Volkes sein würden. Über das römische Reich hinaus dachte er nicht, eine Bekehrung der außer dem Römerreich wohnenden Barbarenvölker faßte sein prophetischer Blick noch nicht ins Auge. Denn zwischen dem Römer und dem Barbaren sei ein Unterschied, größer „als der zwischen dem Vierfüßler und dem Zweifüßler, zwischen dem Stummen und dem Sprechenden, dem Christen und dem Heiden".[1] Wenn er Barbaren sich vorstellte, so konnte er deren Unterwerfung unter römische Macht und Zucht nur als etwas Selbstverständliches annehmen. Daß das römische Reich mit seiner Geisteskultur, von der er selbst mit seiner Bildung und Dichtkunst ein so stolzes Zeugnis ablegte, durch eben diese Barbaren vernichtet werden mußte, um die Pläne der göttlichen Vorsehung zu verwirklichen, und daß dies das Werk der nächsten Zukunft sein sollte, darauf war er keineswegs vorbereitet. Ein gütiges Geschick ersparte es ihm, daß ihm solche Blicke enthüllt wurden, denn bald nach den Siegen des Stilicho über Alarich, in denen er die Kulturmission des Römerreiches bekräftigt sah, scheint er gestorben zu sein.

Erst Roms Einnahme durch Alarich öffnete vielen die Augen. So schmerzlich der Ausblick war, den dies Ereignis den Römern bot, es weitete in ganz außerordentlicher Weise ihren Gedankenkreis. Das war das Erlebnis, welches dem größten Denker dieser Übergangszeit, dem Lehrmeister der neu erstehenden abendländischen Zivilisation, die Feder in die Hand drückte zu demjenigen seiner Werke, das bis heute am meisten die Geister gefesselt hat. Wir meinen Augustin und seinen Gottesstaat, in dem uns das geistvollste Gebäude christlicher Kulturethik geboten wird.

§ 2. Die Kulturethik Augustins.

Augustinus gehört noch zu dem Kreise um den großen Mailänder Bischof, von dessen apostolischer Würde und eindrucksvollem Kanzelwort er den Anstoß zu seiner inneren Einkehr und Umkehr erhielt, und nach dessen Beispiel er die römische Welt, die unter ihren Gebildeten noch so viele bildungs- und kulturstolze Heiden hatte, für die Ideale christlichen Glaubens gewinnen will. In seiner schriftstellerischen Tätigkeit und Nachwirkung hat der Bischof des afrikanischen Hippo den Oberhirten der kaiserlichen Residenzstadt aber weit übertroffen. Ist das Leben und die Wirksamkeit des Ambrosius geradliniger und einheitlicher, mehr im Praktischen wurzelnd, so zeigen uns die Geschicke und die Entwicklung Augustins scharfe Gegensätze in Schatten und Licht, wie auch seine Lebenszeit nicht nur die letzten Triumphe der römischen Kaisermacht, sondern auch den beginnenden Zusammenbruch des römischen Weltimperiums umschließt. Mitten

[1] Contra Symmachum II 815 s.

unter den Trümmern der alten Weltherrschaft haucht er seine über alles Zeitliche weit hinausblickende Seele aus.

In dem Rahmen, in dem wir hier einige der wegweisenden geistigen Führer um die Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert gekennzeichnet haben, hat Augustin aber auch deshalb seinen Platz, weil er neben Ambrosius, dem Sproß alten Römerbluts und Vertreter des römischen Kernlandes, neben den Galliern Paulinus und Sulpicius Severus, dem Spanier Prudentius die schon bei Tertullian scharf ausgesprochene Eigenart der Provinz Afrika besonders vertritt in dem Sturm und Drang seiner Jugendzeit, in den geistigen, mit sozialer und politischer Not eng verknüpften Kämpfen während seiner Tätigkeit als Bischof. In diesen Kämpfen erhebt er sich schließlich zu dem Herold, auf den alles hört, was in dem zerfallenen weströmischen Reiche noch Sinn für geistige Probleme hat, und der den nachfolgenden Jahrhunderten alles überliefert, wovon christliches Sinnen und Denken seine Nahrung nehmen sollte.

Wie keiner seiner Zeitgenossen gibt er uns durch das, was er selbst niedergeschrieben hat, einen Einblick in das Seelenleben jener Intellektuellen des ausgehenden vierten Jahrhunderts, die, vom Christentum zunächst nur äußerlich berührt, innerlich noch von heidnischer Bildung, irdischem Begehren und Streben erfüllt, hin und her schwanken, bis ein tiefes Verlangen nach Wahrheit sie festen Boden finden läßt, den Augustin dann mit seltenem Starkmut und schärfstem Geist entschieden betritt, um ihn nie mehr zu verlassen und Tausenden um ihn und nach ihm zu weisen als den einzigen Ausweg in seelischen Bedrängnissen und menschlichem Denken.

Wäre Augustin, der am 13. November 354 in der kleinen numidischen Provinzialstadt Thagaste geborene Sohn des heidnischen Dekurionen — eine Stellung, die wir vielleicht mit der eines Gemeinderates wiedergeben könnten — Patricius und der christlichen Monika, auf den Bahnen seiner Jugend geblieben, die Geschichte würde schwerlich sein Andenken aufbewahrt haben. Mit dem Glanze der innerlich ausgehöhlten römischen Kultur, die er genießen und in der er emporstreben wollte, wäre auch sein Name erloschen. Was hätte er uns auch bieten können? Nicht viel mehr als einer der vielen Lehrer der Beredsamkeit, wie sie in Karthago und Rom sich den Unterhalt verdienten, indem sie die Kunst des Wortes nach dem gekünstelten Geschmack der Zeit lehrten. Wir begreifen, daß auch Ambrosius dem von dem heidnischen Stadtpräfekten Roms, Symmachus, nach Mailand empfohlenen und dort auf den städtischen Lehrstuhl der Beredsamkeit berufenen Professor kein besonderes persönliches Interesse entgegenbrachte. Der dreißigjährige Augustinus war wohl äußerlich wenigstens als Katechumene zu den Christen zu zählen, aber in seinen Sitten wie in seiner Überzeugung war noch keine Spur von einer innerlichen Erfassung der christlichen Wahrheiten zu erkennen. Nur eine Person ahnte, daß er bald ein anderer werden würde, seine von Afrika zu ihm gekommene fromme Mutter Monika. In Mailand [illegible] sich um

EX LIBRIS PROVINCIAE PRO STUDIO THEOL. S. S. CORDIS IESU.

ihren geliebten Sohn jene Atmosphäre, die ihren heißen Gebeten Erfüllung bringen sollte.

Augustin konnte sich tieferen Anregungen, die von den Predigten des charaktervollen Mailänder Bischofs ausgingen, auf die Dauer nicht entziehen, wenn er zunächst auch wohl nur aus Neugierde ihnen beiwohnte. Die Erklärungen, die er hier vom Alten Testamente erhielt, nahmen ihm viel von den Vorurteilen, die er von den Manichäern aufgenommen hatte. Deren Lehre, die ihn einst wie so manche Intellektuelle seiner Zeit gefesselt hatte, befriedigte ihn schon nicht mehr, vor allem nicht jenes Prinzip, das dem göttlichen Lichtreich eine finstere böse Materie gegenüberstellt und ihm die persönliche sittliche Verantwortung so sehr erleichtert hatte. Er war zum Skeptiker geworden. Dabei konnte er aber nicht stehen bleiben. Schon mit neunzehn Jahren hatte ihm die Lektüre von Ciceros Hortensius einen tiefen Drang zur Wahrheit eingeflößt, und dieser Drang trieb ihn nun, sich auf den Wegen der Philosophie eine positive Lösung für die Rätsel des Lebens zu suchen. Gedanken der Neuplatoniker oder richtiger Platonische Lehren, die er durch Übersetzungen des Rhetors Victorinus kennen gelernt hatte, waren es, an denen er sich emporrankte. Sie wiesen ihn auf die Idee von Gott als dem vollkommenen und absolut guten Sein. Damit löste er die Frage von dem Ursprung des Übels und des Bösen. Das Böse konnte dann nichts für sich Bestehendes sein. Das moralische Übel konnte nur im verkehrten Willen des Geschöpfes seinen Grund haben. Weiter brachte ihn sein gesundes Selbstbewußtsein. Der Drang nach Wahrheit, den er in seinem Innern so mächtig verspürte, ließ ihn eine ewige Wahrheit voraussetzen als Quelle der Erkenntnis; und darum war für ihn ein besonderer Gottesbeweis nicht notwendig. Hat ihm darin auch später die auf Aristoteles fußende Scholastik widersprochen, so hat doch Augustinus durch seine tief eindringenden Darlegungen über Gott, Schöpfung, Seele außerordentlich anregend auf die christliche Philosophie der Nachwelt eingewirkt. In seiner inneren Entwicklung hatte die energische Erfassung der ewigen Wahrheit die Folge, daß er schon intellektuell bereit war, die christliche Lehre in sich aufzunehmen und sich der Autorität anzuvertrauen, die ihm in der Heiligen Schrift die göttliche Offenbarung darbot, ehe er moralisch dafür reif war.

Denn nach dieser Seite waren noch große Schwierigkeiten zu überwinden, bis Augustin mit ganzem Herzen die Wege betrat, die der Verstand ihm zeigte. Sein Sinn war noch darauf gerichtet, im öffentlichen Leben emporzukommen. Das Hindernis, das ihm eine Afrikanerin bereitete, die ihm — nicht in gesetzmäßiger Ehe — einen Sohn geboren hatte, beseitigte er, indem er sich von ihr trennte. Aber noch brach er nicht zugleich mit seiner sittlichen Ungebundenheit. Sie drohte eher noch schlimmer zu werden, indem er mit seinen Freunden ernstlich erwog, ob nicht doch nach der Lehre Epikurs die Lust das Höchste für den Menschen wäre. Aber schon zu weit war seine geistige Entwicklung vorangeschritten, um sich aufhalten zu lassen.

Wie, wenn es aber doch ein jenseitiges Leben gibt, um das wir nach der Lehre der Christen ringen müssen? Er griff zu den Briefen des hl. Paulus und sah, daß die Anforderungen, die an sein sittliches Leben gestellt wurden, allein die Schranke waren, die ihn von der christlichen Religion trennte. Als er von der asketischen Strenge ägyptischer Mönche und von kaiserlichen Beamten hörte, die in Trier die Welt verlassen hätten, erschütterte ihn das endlich so, daß er in seinem Garten weinend zusammenbrach. Die Worte in den Briefen des hl. Paulus, auf die sein Auge traf: „Nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Zank und Neid; sondern ziehet den Herrn Jesum Christum an", erschienen ihm als göttliche Mahnung, der er nun sogleich, ganz ein anderer geworden, willig folgte. Nun war er mit Geist und Herz bereit, sich Christus allein ganz hinzugeben und nur für überirdische Ziele zu leben. In der ländlichen Stille von Cassiciacum bei Mailand, wo ihm ein Freund sein Landhaus zur Verfügung gestellt hatte, sammelte er sich und bereitete sich zugleich auf die Taufe vor, die er am 24. April 387 aus der Hand des Ambrosius empfing, zusammen mit seinem hochbegabten Sohne Adeodatus und dem treuen Freunde Alypius.

„Wir empfingen die Taufe, und von da an war jede ängstliche Sorge wegen des früheren Lebens geschwunden. Auch konnte ich mich in jenen Tagen nicht sättigen an der wunderbaren Süßigkeit, die ich empfand, wenn ich die Tiefe deines Ratschlusses zum Heile des Menschengeschlechtes betrachtete. Wie weinte ich unter deinen Hymnen und Gesängen, heftig bewegt von den wohllautenden Klängen deiner Kirche! Jene Klänge drangen in mein Ohr und ließen die Wahrheit in mein Herz träufeln, fromme Empfindungen wallten darin auf, meine Tränen flossen, und mir war wohl bei ihnen."[1]

So beschrieb Augustin 13 Jahre später noch lebhaft die tiefen Eindrücke des Tauftages in seinen Büchern der Bekenntnisse, in denen er die eigenen Verirrungen ebenso wahrhaftig niederschrieb als zugleich die Barmherzigkeit und die Gnadenwirkung Gottes an sich bekannte. „Ich irrte herum in meinem Stolze und wurde von jedem Winde umhergetrieben, aber in tiefster Verborgenheit lenkte mich deine Hand." Das ist der Grundgedanke dieser am meisten gelesenen Schrift des Heiligen, die zwar in der Form auch auf stoische und neuplatonische Vorbilder zurückgeführt werden kann,[2] aber doch in lauterster Darlegung innerer Seelenvorgänge einzig dasteht und uns ebenso einzigartig zeigt, wie es Augustin gelang, seine Seelenkämpfe mit reinster Harmonie abzuschließen, wie sein unruhiges Herz im christlichen Glauben voll das Glück gefunden, nach dem es dürstete. Hier können wir mit den Händen greifen, wieviel Edles doch an Gedanken und Seelenkräften in jenem absterbenden Römertum vorhanden war, das

[1] Augustini Confessiones ed. Knöll (Lips. 1898) l. 9. c. 7, übersetzt von Hertling (Freiburg i. B. 1905) 385.

[2] Kurfeß, Heidnisches Milieu in Augustins Bekenntnissen. Histor.-polit. Blätter Bd. 160 (1917) 573 f., 657 ff.

man vielfach nur als entartet hinstellt. Mochte auch Augustin nicht müde werden, in der tief erfaßten inneren Demut alles der göttlichen Gnade zuzuschreiben, es bleibt doch unverkennbar, daß in seinem Inneren ein für die Wirkung der göttlichen Gnade empfänglicher Boden vorhanden war. Man ist erstaunt, aus dem von sinnlichen Leidenschaften einst durchwühlten, von den Passionen seiner Zeit gepeitschten Herzen so zarte Regungen hervorsprießen zu sehen wie die, denen er bei dem letzten Gespräche mit seiner Mutter in Ostia vor deren Hinscheiden Ausdruck gab. Schon daß sein Herz für die Einwirkungen seiner schlichten, frommen Mutter empfänglich blieb, um so sprechen zu können, zeugt für seine unverwüstliche Schwungkraft. Zugleich aber ermessen wir an dem Seelengemälde Augustins die großen Schwierigkeiten, mit denen das Christentum damals noch zu ringen hatte, um in den Herzen der gebildeten Weltleute den Skeptizismus der Akademiker, wie den orientalischen Mystizismus, den die Manichäer vertraten, überwinden und durch die verstiegene Theosophie der Neuplatoniker zu innerer Klarheit gelangen zu können.[1] Indem Augustin als ein bekehrter, durch die Irrgänge der Welt hindurchgegangener, zum reinsten Seelenfrieden gelangter Intellektueller zu uns spricht, bietet er uns mit seinen Bekenntnissen eine Schrift, die bis auf unsere Zeit tiefen Eindruck macht, weil sie so stark persönlich ist und über alles Schematische sich genial erhebt.

Im Jahre 388 war Augustin, ein ganz anderer als er einst abgereist war, in seine Vaterstadt Thagaste nach Afrika zurückgekehrt. Hier verkaufte er das wenige, was er vom Vater geerbt hatte, und gedachte mit seinen gleichgesinnten Freunden im väterlichen Hause ein gemeinschaftliches Leben zu führen, wie es halb seinem Ideal einer Genossenschaft christlicher Philosophen, halb einem Kloster entsprach. In apostolischer Gemeinschaft hatte keiner Sonderbesitz. Die Beschäftigung bildeten Gebet, geistliche Übungen, aber auch schriftstellerische Tätigkeit. Das asketische Ideal, das ihn ergriffen hatte, seitdem er von dem Leben der christlichen Einsiedler im Morgenlande gehört hatte, wollte er in seiner Art verwirklichen. Aber es sollte ihm nicht lange möglich werden, sich ganz von den weltlichen Beschäftigungen loszulösen. Bei einem Besuche Hippos wurde er auf das dringliche Verlangen der Gläubigen zum Priester und 395 auch zum Mitbischof geweiht von dem greisen Valerius, der bald darauf starb und ihm allein die Sorge um die geistliche Herde seines Sprengels überließ. Eine große Menge weltlicher Geschäfte, als Richter, als Verwalter der Kirchengüter, wurden ihm damit aufgebürdet. Wenn er auch mit seinen Klerikern weiter in klösterlicher Gemeinschaft ohne Sondereigentum lebte, so wurde er doch nun mitten in die Händel der Welt hineingestellt, in die ihn auch notgedrungen die scharfen Gegensätze zu den Manichäern und Donatisten brachten, Gegensätze, die nicht schlechthin konfessioneller Art waren, sondern auch politischen und

[1] Gedanke von Ebert I², 222.

sozialen Charakter hatten und oft in wilde Leidenschaftlichkeit ausarteten. Das Große an Augustinus ist, daß er in dieser so gemischten Berufsarbeit für seine kleine Diözese und in den konfessionellen Kämpfen nicht unterging, sondern immer von hoher Warte die inneren grundsätzlichen Verschiedenheiten scharf im Auge behielt und in einem literarischen Eifer ohnegleichen für die Wahrheit der katholischen Lehre eintrat.

Als er 427, drei Jahre vor seinem Tode, in den Retractationes seine ganze frühere schriftstellerische Tätigkeit einer Durchsicht unterzog, zählte er 93 Werke in 232 Büchern auf, wobei er die Briefe und die nachgeschriebenen Predigten außer Betracht ließ, durch die er wie ein Journalist und Missionar unserer Zeit weit über die afrikanische Provinz hinaus Wirkung ausübte. Durch seine Schriften hat er eine weltgeschichtliche Bedeutung erlangt. In ihnen hat er die kirchliche Lehre nicht nur für seine Zeitgenossen verteidigt, sondern für die Nachwelt im Abendlande und darüber hinaus ausgebildet, so daß hier christliche Weltanschauung und katholische Theologie noch heute eine nie ausgeschöpfte Quelle besitzen. Namentlich sind es seine Gedanken über Gott und Gottes Verhältnis zur Welt, über die Dreieinigkeit, über Vorsehung, Freiheit und Gnade, durch die er für die Folgezeit Richtlinien aufstellte, die immer in den Kreisen der katholischen Theologen ehrfurchtsvoll als die eines Kirchenvaters gewürdigt werden. Auf dem Fundament seiner Lehren bauten Scholastik und Mystik im Mittelalter weiter. Seine Autorität war so groß, daß man aus einem Briefe, den er gelegentlich an Klosterfrauen, die uneins geworden waren, richtete, eine Ordensregel später zusammenstellte, die den regulierten Chorherren des Mittelalters, den danach benannten Augustinern, und vielen anderen Ordensgenossenschaften als Grundstatut ihres klösterlichen Lebens galt.

Jenes Streben nach harmonischer Weltanschauung, das ihn bei der Lektüre von Ciceros Hortensius in seiner Jugend begeisterte, zu immer eindringenderer Kritik an den von ihm damals angenommenen Lehren der Manichäer trieb, später zu Ambrosius hinzog, äußerte sich nun darin, daß er die mit ganzer Seele erfaßte christliche Glaubenslehre mit seinem Verstand durchdringen wollte. Indem er seine Schriften, die aus diesem Streben hervorgingen, in lateinischer Sprache abfaßte, begründete er hauptsächlich die Wissenschaft der Theologie für das Abendland und regte die Geister des Abendlandes zu einer Behandlung jener großen Fragen an, die für eine christliche Philosophie immer im Vordergrund ihrer Probleme stehen werden. Seine inneren Erfahrungen sind dann noch nach einer besonderen Richtung für ihn maßgebend gewesen. Seine Umwandlung, seine tiefe Erfassung der christlichen Lehre sah er immer, wie jede Seite der „Bekenntnisse“ uns zeigt, als eine Wirkung der göttlichen Gnade an. Das veranlaßte ihn besonders, zu der Lehre des Briten Pelagius Stellung zu nehmen, der die Lehre von der Erbsünde und von der Notwendigkeit der Gnade damals in Zweifel setzte. An ihn, den seine innere religiöse Erfahrung

gelehrt hatte, Gott intuitiv zu erfassen, mit dem geistigen Auge zu schauen, knüpften dann vornehmlich die Mystiker des Mittelalters an.

Noch weitere Kreise als die der Theologen und Philosophen hat Augustin gefesselt durch ein Werk, das unsere besondere Aufmerksamkeit verdient und das bekannteste unter allen seinen Schriften ist, die zweiundzwanzig Bücher vom Gottesstaat, an denen er in den Jahren von 413 bis 426 arbeitete. Den Anstoß zu dem Werke bildete der schon oft von den Heiden erhobene und von den Christen zurückgewiesene Vorwurf, daß die Schwäche des römischen Reiches durch das Verlassen der heidnischen Traditionen hervorgerufen sei, in denen man die Grundlagen des Reiches sah. Der Vorwurf war brennender denn je geworden, als Rom zum erstenmal von den Barbaren, von Alarich, am 24. August 410 eingenommen worden war, ein Ereignis, das niemand vorausgeahnt hatte, nachdem erst wenige Jahre vorher der weströmische Kaiser Honorius, des großen Theodosius Sohn, die Siege des Stilicho über die Gotenscharen Alarichs durch einen glänzenden Triumphzug in Rom gefeiert hatte. Kein Römer sah voraus, daß diese Siegesfeier vom 1. Januar 404 der letzte Triumphzug eines römischen Kaisers sein sollte. Aber indem der eifersüchtige Kaiser seinen besten Feldherrn Stilicho im Jahre 408 hatte hinrichten lassen, war das Verhängnis unabwendbar geworden. Es war noch viel größer, als man wußte, da die Rheingrenze, die von den nach Westen vorstürmenden germanischen Stämmen im Jahre 406 durchbrochen worden war, nie mehr wiederhergestellt werden sollte und Gallien und Spanien den Barbaren endgültig preisgegeben worden waren. Von dort sollte das Verhängnis bald auch die afrikanische Provinz erreichen. Aber an die Gefahr von dieser Seite dachte man zuerst in Afrika noch nicht. Man bangte vor Alarich, der von Rom aus nach Süditalien gezogen war und wahrscheinlich nach Afrika, der reichen Getreidekammer Roms, übersetzen wollte. Wurde dem Plan auch durch Alarichs plötzlichen Tod ein schnelles Ende bereitet, der Schrecken, der in Afrika die Gemüter ergriffen hatte, wirkte nach. Man verschloß sich nun nicht mehr dem Gedanken, daß die Grundfesten des römischen Reiches erschüttert seien, und sein Untergang wurde als eine entsetzliche Möglichkeit ins Auge gefaßt. Unter den Christen, die seit der Herrschaft der christlichen Kaiser das Reich Gottes mit dem römischen Reiche auf das engste verbunden glaubten, wurden manche irre in dem Glauben an die göttliche Vorsehung. Die Heiden aber, die noch zahlreich in den gebildeten, aristokratischen Schichten waren, murrten und sahen die Ursachen des Unheils in der Verfolgung des Heidentums durch die christlichen Kaiser. Da griff Augustin zur Feder, um den geängstigten Gemütern der Christen aus seinem tiefen Glauben Antwort zu geben auf die Fragen, die ihr Herz zusammenpreßten, und um die Vorwürfe der Heiden zum Schweigen zu bringen. Sein Freund, der treffliche Marcellinus, kaiserlicher Tribun und Notar in Karthago, der dort die Verwirrung der Geister und die Beängstigung der Gemüter noch lebhafter empfinden mochte als Augustin in Hippo, hatte

ihn dazu aufgefordert. „Dem teuersten Sohn Marcellin" hat Augustin sein Werk gewidmet. Dasselbe ist in der Form keineswegs systematisch. Schon weil die Bücher einzeln herausgegeben wurden, konnte eine einheitliche Komposition schwer durchgeführt werden. Oft unterbrochen durch äußere Umstände, hat Augustin vierzehn Jahre daran gearbeitet. Häufig ließ er sich durch ausführliche Behandlung einzelner Fragen zu Abschweifungen von dem leitenden Gedanken verführen. So hat man wohl recht, wenn man das Werk eher als ein großes Arsenal apologetischer Ausführungen bezeichnet, in dem der Verfasser auf alle die Einwände, die in seiner Zeit erhoben wurden, antworten, mit seinen Antworten die Gegner zurückweisen und die Christen stärken wollte in ihrem Glauben. Aber trotz dieser äußeren Unebenmäßigkeit durchzieht eine einheitliche Auffassung von genialer Größe das ganze Werk, das noch heute die edelsten Denker unserer Zeit anzieht und anregt und Probleme enthält, die ihren Reiz nie verlieren werden, abgesehen davon, daß es ein großartiges Denkmal von der Denkweise jener Zeit enthält, in der bei dem Absterben der antiken Welt die christlichen Gedanken allein ihre Jugendkraft bewahrten.

Augustin betitelt das Werk „Vom Gottesstaat" und gibt dabei dem Worte einen Sinn, den wir erst in neuerer Zeit in seiner Weite richtig erkannt haben, der in seiner Zeit aber nicht neu war. Der Donatist Tyconius hatte schon kurz vorher das Bild gebraucht und den Gottesstaat dem Staat des Teufels gegenübergestellt. Der Gottesstaat ist bei Augustin die Gemeinschaft aller frommen, gläubigen Christen in allen Ländern und Erdteilen, aber nicht nur der lebenden, sondern auch der abgestorbenen, so daß der Gottesstaat hinausreicht über die Erde in das Jenseits und drüben auch diejenigen umfaßt, die nach einem frommen Leben Gott im Himmel mit den Engeln dienen und der Auferstehung ihrer Leiber entgegensehen, also besser das Reich Gottes, um das wir in Demut bitten, daß es zu uns komme.

Über den Gedankengang, auf den Augustin oft zurückkommt, um den manchmal verborgenen oder verlorenen leitenden Faden wieder in Erinnerung zu bringen, verbreitet er sich selbst kurz in seinen Retraktationen. Zwei große Hauptteile lassen sich in den 22 Büchern unterscheiden. Der erste umfaßt die ersten zehn Bücher, die im wesentlichen polemisch gehalten sind. Die Bücher 1—5 weisen die Ansicht zurück, als wäre zum irdischen Glück der Kult der vielen Götter notwendig, welche die Heiden verehrten, und als wären jene Übel wegen des Verbots der heidnischen Religionsübung hereingebrochen. Die Bücher 6—10 richten sich gegen jene, die zwar zugeben, daß solche Übel den Sterblichen niemals fern waren noch fern sein werden und je nach Orten, Zeiten und Personen in verschiedener Größe auftreten, jedoch darauf beharren, daß der Kult vieler Götter, und besonders der Opferkult, wegen des Lebens nach dem Tode nützlich sei. Der zweite Hauptteil ist gegenüber dem ersten mehr positiv gehalten. Die Bücher 11—14 handeln von dem Ursprung der beiden Staaten, des Gottesstaates und des ihm gegenüberstehenden, ihn

negierenden Weltstaates, die folgenden vier von dem Verlauf oder Fortgang der beiden Staaten, die letzten vier endlich von dem den beiden Staaten gebührenden Ausgange. Eigentlich hätte das Werk betitelt werden sollen: „Von den beiden Staaten", doch wurde es nur nach dem Gottesstaat benannt als dem vorzüglicheren und demjenigen, der allein nur existieren sollte.

Der Weltstaat oder der irdische Staat ist die Gemeinschaft derjenigen, die Gott nicht vor Augen haben. Begründet durch den Hochmut der abgefallenen Engel, hat er sich fortgepflanzt durch die Erbsünde auf die Erde, wo Stolz und irdische Gesinnung seine Kennzeichen sind. Sein Ende ist die ewige Höllenqual, während das Ende des Gottesstaates das selige Glück der Anschauung Gottes ist. Wie das Gottesreich nicht ohne weiteres gleich der Kirche ist, denn es bestand schon vor ihr, und auch die Kirche hat unter ihren Gliedern Menschen irdischer Gesinnung, so ist auch der Weltstaat nicht ohne weiteres der Staat schlechthin, denn der Staat entspricht der natürlichen Ordnung der Menschen und ist deshalb von sich aus nicht etwas Schlechtes. Aber freilich ist der tatsächlich bestehende Staat durch die Sünde vielfach schlecht geworden und verkehrt die im Sinne einer gewissenhaften Fürsorge berechtigte Herrschgewalt oft in Gewaltherrschaft, die Gerechtigkeit in Ungerechtigkeit, die Freiheit in Unfreiheit.

So ist auch der römische Staat, soweit er dem höchsten Zwecke einer christlichen Kultur nicht entsprach, schon durch die Verbindung mit dem Dienst der heidnischen Götter, durch die Vergötterung von Naturmächten oder Kulturgütern und durch die Unsittlichkeit ein Abbild des Staates der Gottlosen geworden. Doch verkennt Augustin deshalb nicht die altrömischen Tugenden, die Gott mit staatlicher Macht und Herrlichkeit belohnt habe, wie er anderseits die Fehler der christlichen Kaiser nicht übersieht. Er betrachtet den römischen Staat noch nicht als so verdorben, daß er dessen baldigen Untergang für unvermeidlich hält. Wenn er auch seine Zeit als das letzte der herkömmlichen sechs Weltalter, die er den Lebensaltern gleichstellt, also als das Greisenalter der Welt ansieht[1] und die geläufige Meinung teilt, daß das Ende des römischen Reiches mit dem Weltende zusammenfallen werde,[2] so verzichtet er doch auf die Berechnung des Weltendes,[3] und er verwahrt sich dagegen, daß man an dem römischen Reiche verzweifeln müsse. „Indes ist das römische Reich eigentlich nur schwer erschüttert, nicht an andere übergegangen, und das ist ihm auch in vorchristlichen Zeiten begegnet, und es hat sich von solchen Erschütterungen wieder erholt; darum darf man auch jetzt nicht verzweifeln. Wer kann wissen, was Gott hierin beschlossen hat?"[4] Wie man aus diesem Ausspruch ersieht, steht für

[1] De civ. XX, 7: sexto annorum miliario, tamquam sexto die, cuius nunc spatia posteriora volvuntur. [2] De civ. XX, 19, 23. [3] De civ. XVIII, 53.
[4] De civ. IV c. 7, übers. von Schröder in Bibliothek der Kirchenväter, August. I (1911) S. 196.

ihn nicht die Frage nach dem Untergange Roms im Vordergrund, sondern die Verteidigung der Christen gegen die Vorwürfe der heidnischen Zeitgenossen, damit die Christen nicht wankend werden. Derselbe Gedanke wird packend zum Ausdruck gebracht in der Predigt über die Ärgernisse der Welt, wo wir zugleich sehen, wie neben dem Glaubensprediger, der die Verwirrung der unter den Heiden wohnenden Gläubigen verhindern will, der Sittenprediger vor allem darauf ausgeht, die Christen besser zu machen. „Die Welt wird heimgesucht" — so beginnt dort Augustin von den Ärgernissen zu reden —, „die Kelter getreten. Wohlan, Christ, himmlisches Samenkorn, ihr Fremdlinge auf der Erde, die ihr das Reich im Himmel sucht, die ihr den heiligen Engeln vereint zu werden wünschet, verstehet, daß ihr so gekommen seid, damit ihr hinweggeht. Mögen euch die Liebhaber der Welt nicht verwirren, die auf der Erde bleiben wollen und, ob sie wollen oder nicht, genötigt werden zu wandern; möchten sie euch nicht täuschen und nicht verführen. Jene Bedrängnisse sind keine Ärgernisse. Seid gerecht, und es werden Übungen sein . . . Antworte du demjenigen Menschen, der dir sagt: Siehe, in den Zeiten des Christentums gibt es so große Bedrängnisse, wird die Welt heimgesucht; gib die Antwort: Das hat mir Christus vorausgesagt, ehe es kam . . . Du wunderst dich, daß die Welt abnimmt? Wundere dich doch, daß sie alt geworden ist. Der Mensch entsteht, wird geboren, wächst, altert. Im Alter hat er viele Klagen. Es beschweren ihn Husten, Verschleimung, Augentriefen, Angstzustände, Müdigkeit. So ist also der Mensch, wenn er alt geworden ist, voll von Klagen; und die Welt, die alt geworden ist, ist voll von Bedrängnissen. Hat dir Gott zu wenig geboten, indem er dir im Greisenalter der Welt Christus geschickt hat, damit er dann dich stärke, wenn alles abnimmt? . . . Halte dich nicht an die greise Welt, sondern wolle jung werden in Christus, der dir sagt: Die Welt vergeht, sie wird alt, sie nimmt ab, sie atmet mühsam wie ein Greis; aber wolle dich nicht fürchten, deine Jugend wird erneuert werden wie die des Adlers. — Siehe, so sagt man, in den christlichen Zeiten geht die Welt unter. Aber vielleicht geht Rom nicht unter. Vielleicht ist Rom nur gegeißelt, nicht tödlich getroffen worden; vielleicht ist Rom nur gezüchtigt, nicht zerstört worden. Rom geht vielleicht nicht unter, wenn die Römer nicht untergehen wollten. Sie werden aber nicht untergehen, wenn sie Gott loben, sie werden untergehen, wenn sie ihn lästern . . . Himmel und Erde werden vergehen. Was ist also Wunderbares, wenn einmal der Staat vergeht? Und vielleicht ist es jetzt noch nicht mit dem Staate zu Ende, aber einmal wird der Staat doch ein Ende haben." Er schließt diese Predigt, die den leitenden Gedanken der Civitas Dei schlagend zum Ausdruck bringt, mit den Worten: „Was Christus befiehlt, sollen die Christen tun, und dann mögen nur die Heiden über ihr Übel lästern."[1]

[1] Sermo 81, 7—9.

Denselben Stimmungen tritt Augustin von einer anderen Seite entgegen in einer Predigt über die Schriftstelle: Wollet euch keine Schätze auf der Erde sammeln. „Man steht nicht auf, man geht nicht hinaus, ohne daß mit einer Stimme von allen gesagt wird: Wehe uns, die Welt geht zugrunde! Wenn sie zugrunde geht, warum wanderst du nicht fort? Wenn dir der Baumeister sagen würde, daß dein Haus zusammenstürzen werde, würdest du nicht eher fortwandern, als daß du murrtest? Der Baumeister der Welt sagt dir, daß die Welt zugrunde gehen werde, und du glaubst es nicht? Höre das Wort dessen, der es vorausgesagt hat, höre den Rat des Mahnenden! Die Stimme des Vorhersagenden lautet: Himmel und Erde werden vergehen. Die Stimme des Mahnenden ruft: Wollet euch keinen Schatz auf der Erde sammeln."[1]

Aber es ist kein tatenloser Pessimismus, dem Augustin das Wort redet. Um das zu zeigen, sei noch auf eine dritte, herzhafte und kernige Ansprache aus einer Predigt über das Gebet hingewiesen:[2] „Betet, Brüder, soviel ihr könnt. Die Übel nehmen überhand, und Gott wollte, daß die Übel überhand nähmen. Daß doch die Bösen nicht so zunähmen und die Übel nicht so überhand nähmen, schlechte Zeiten, mühsame Zeiten, so sagen die Menschen. Laßt uns gut leben, und gut sind die Zeiten. Wir sind die Zeiten; wie wir sind, so sind die Zeiten. Aber was machen wir? Wir können nicht die Menge der Menschen zum guten Leben bekehren? Mögen die wenigen, die hören, gut leben, und die wenigen, die gut leben, mögen die vielen, die schlecht leben, ertragen . . . Die Übel nehmen in der Welt überhand, damit die Welt nicht geliebt wird. Groß waren die Männer und heilig die Gläubigen, die die glänzende Welt verachtet haben, wir, wir können nicht einmal das Schmutzige verachten. Schlecht ist die Welt, ja, sie ist schlecht, und sie wird doch geliebt, als ob sie gut wäre. Was soll es aber heißen, daß die Welt schlecht ist? Schlecht ist nicht der Himmel, noch die Erde, noch das Wasser, und das, was in ihnen ist: Fische, Geflügel, Bäume. Alles das ist gut, aber schlechte Menschen machen die Welt schlecht . . . Schelten wir nicht den Hausvater, denn er ist gut. Er trägt uns, nicht wir ihn. Er weiß, wie er lenken soll, was er gemacht hat: tue, was er befohlen hat, und hoffe, was er versprochen hat."

Das war die Gesinnung, mit der die Kirche die besten ihrer Söhne im Römerreiche befähigte, die Mission zu erfüllen, die ihnen bei dem Untergange des Römerreiches zufiel, jenes Kulturprogramm, dem wir es verdanken, daß das Beste aus der antiken Kultur herübergerettet wurde. Augustin hat wie keiner dafür gewirkt, ohne zu ahnen, daß nach dem Römerreiche noch etwas anderes folgen könnte. Aber ihm und seinen Mahnungen verdanken wir es, daß die christlichen Römer jenes feste Fundament legten, auf dem die christliche abendländische Kultur sich aufbauen konnte. Seinen Weisungen folgten die

[1] Sermo 60, 6. [2] Sermo 80, 8.

vielen Hirten der Kirche, welche wie er furchtlos in den Stürmen der Völkerwanderung aushielten und die kostbaren Traditionen der ersten christlichen Jahrhunderte bewahrten, bis sie als Keime neuer Kultur wieder aufgehen konnten.

Es gehörte wahrlich große Seelenstärke und eine tiefwurzelnde christliche Überzeugung dazu, um in jenen Zeiten nicht lähmender Weltverachtung und einem tatenlosen Quietismus zu verfallen. Davor bewahrte Augustin jener flammende Blick nach oben, mit dem er seine Zeitgenossen begeisterte und viele Generationen nachher bis in unsere Zeit tröstend aufgerichtet hat und noch aufrichtet. Der Hinweis auf das Jenseits, die Verbindung des Diesseits mit dem Jenseits sind ja alte christliche Wahrheiten, aber niemand hat sie mit seiner packenden Sprache so eindrucksvoll der ganzen Welt vor Augen gestellt als der Bischof von Hippo in den Zeiten des untergehenden Römerreiches. Darin beruht die Größe jener christlichen Geschichtsphilosophie, die uns in seinem Werke über den Gottesstaat entgegentritt. Denn wenn in der Geschichtsphilosophie die Faktoren behandelt werden sollen, welche den Gang der Geschichte bestimmen, so haben darin die Fragen nach dem Zwecke der Menschheit den ersten Platz. Sie werden zu keiner Zeit brennender als dann, wenn alle irdischen Ziele verblassen und alles, was für irdisches Streben Wert hat, zusammenzustürzen droht. Für die von solchen Stimmungen bedrückten Herzen seiner Zeitgenossen fand Augustin aus den reichen Erfahrungen seines inneren Lebens und seinem großen Wissen, das die Weisheit der alten Philosophen in sich vereinte, tief ergreifende Antworten.

Daneben treten die anderen Gedanken, die man als geschichtsphilosophische Ideen hinstellt, weit zurück, wenngleich sie äußerlich vielleicht noch deutlicher nachgewirkt haben, weil sie eben äußerlich formuliert, leichter faßbar waren. Ich meine seine Periodisierung der Weltgeschichte nach sechs Weltaltern.[1] Sie entbehren besonderer Originalität und tieferer Begründung. Denn sie finden sich schon vor ihm häufig in der patristischen Literatur und beruhen auf einer allegorischen Deutung der sechs Schöpfungstage, wie sie wahrscheinlich im katechetischen Unterricht schon lange weitergegeben wurde. Die fünf ersten Perioden werden einer Einteilung der Geschichte des Alten Testamentes entnommen. Die sechste Periode läßt man als die letzte mit der Menschwerdung Christi beginnen, die hier weniger hervortritt als bei dem hundert Jahre später schreibenden Dionysius Exiguus, der die Jahre von Christus ab berechnete und so den Heiland ganz als Mittelpunkt der Weltgeschichte hinstellte, während dieser bei der Einteilung nach Weltaltern nur der Anfang vom Ende war. Wie Augustin hier den herkömmlichen Einteilungen folgte, sehen wir noch mehr, wenn wir darauf achten, daß er mit der Allegorie der sechs Schöpfungstage auch noch die Deutung der Perioden nach den Lebensaltern der Menschheit verband, so daß das letzte Zeitalter ihm

[1] Hauptstellen De Genesi contra Manichaeos I, 35–45; De civ. Schluß.

das Greisenalter der Menschheit war. Diese Deutung geht weit in das Altertum zurück und verbindet sich mit der symbolischen Wertung der Siebenzahl.[1] Denn auch Augustin spricht noch von einem siebenten Tage, an dem der Weltheiland als Richter wiederkommen wird und die ewige Ruhe beginnt.

Aber so schwach auch die Begründung der Einteilung war, sie beruhte auf den großen Gedanken der Einheit des Menschengeschlechts und der Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott, und diese Gedanken sind die Grundlagen, auf denen geschichtsphilosophische Erwägungen sich allein aufbauen lassen. Sie mußten zu einer genetischen Geschichtsbetrachtung führen, auf die wir jetzt so großen Wert legen, freilich mit dem Unterschied, daß man heute vielfach einer mechanischen Naturnotwendigkeit den Platz anweist, den eine christliche Geschichtsphilosophie nur Gott einräumen kann. Die naheliegende Anleitung zu einer solchen entwicklungsgeschichtlichen Auffassung bot den Christen die Geschichte des jüdischen Volkes, und Augustin drückt sie in knapper Form mit den Worten aus: „Wie die richtige Erziehung des einzelnen Menschen, so schritt auch die des Menschengeschlechts, soweit das Volk Gottes in Betracht kommt, in gewissen Zeitabschnitten wie in Altersstufen voran, damit man sich vom Zeitlichen zur Ergreifung des Ewigen und vom Sichtbaren zum Unsichtbaren emporschwinge."[2] Der Gedanke von der Erziehung des Menschengeschlechts bietet ihm den Rahmen zu seinen großen ethischen Ausführungen, zu einer großartigen Synthese.

Diese Synthese, die freilich nicht systematisch dargelegt wird, und zu der auch immer Äußerungen aus anderen Werken Augustins herbeizuziehen sind, macht hauptsächlich die Bedeutung des „Gottesstaates" aus. Sie beruht in den idealen Richtlinien, die Augustin für das Wirken der Menschen aufstellt, die zunächst für seine Zeit gelten sollten, aber als ein für alle Zeiten gültiges Kulturprogramm der Menschheit angesehen werden dürfen.

Erst von dieser Seite werden wir den Verfasser des Gottesstaates voll würdigen. Von diesem Gesichtspunkte aus erhält das Werk seinen säkularen Wert. Für seine Zeit mag wohl der Schwerpunkt in der Polemik gegen die heidnischen Staatstheologen und -philosophen gelegen haben, denen nur der äußere Glanz des Staates maßgebend war, und gegen die noch im wesentlichen heidnische Gesellschaft, von denen er eine Verwirrung der Christen befürchtete. Jenen gegenüber hatte sein Werk auch einen durchschlagenden Erfolg. Für uns aber, die wir jene Gefahr längst als überwunden ansehen, glänzt Augustin in erster Linie als Ethiker, interessiert er uns jedenfalls am meisten, da uns die Stellung der kirchlichen Schriftsteller zu den großen allge-

[1] Boll, Die Lebensalter in Neue Jahrbücher für das klass. Altertum XVI (1913), 89 ff.
[2] De civ. X c. 14.

meinen Kulturfragen im Vordergrund steht, die zuletzt immer in die Fragen nach den sittlichen Grundsätzen einmünden.[1]

Eine besondere Gefahr für die Christen der damaligen Zeit, eine Versuchung, die in ähnlichen Zeiten immer wiederkehren wird, bestand darin, daß sie einem tatenlosen Pessimismus verfielen, der sie zu apathischer Absonderung verleiten konnte. Die Manichäer mochten diesen durch die Zeitereignisse nahegelegten Pessimismus leicht für ihre Lehre ausnützen, in der sie als das Gottesreich des Lichtes einen ewigen, geistig-sinnlichen Weltstoff einem ewigen materiellen Weltstoff als dem Reiche der Finsternis gegenüberstellten und die Erde wie die Menschen als ein Gemisch beider Stoffe ansahen. Hier kam es Augustin zustatten, daß er durch diese Irrlehre mit ihrem extremen Dualismus sich glücklich durchgerungen hatte; seine inneren Kämpfe früherer Zeiten wurden nun fruchtbar gemacht für die ganze Christenheit. Dazu half ihm auch der realistische Charakter des Lateiners, der ihn zurückhielt von einem dem Pessimismus zur Seite gehenden Quietismus, zu dem der mehr mystisch veranlagte Orient leicht neigte. Aber das verschwindet alles vor dem großen Prinzip alles Erkennens und Fühlens, auf das Augustin alles zurückführt, dem er alles unterzuordnen weiß, und mit dem er die größten Probleme einheitlich löst. Aus ihm konnte er auch Trostgedanken entwickeln, vor denen jeder Pessimismus schweigen mußte, allen Menschen ein Tätigkeitsprogramm zuweisen, das niemals schal werden konnte, ob Glück oder Unglück eintrat, und jedem eine innerlich befriedigende Tätigkeit auferlegte, wenn er nur bereit war, dem kirchlichen Lehrer zu folgen.

Das christliche Sittengesetz beruht ihm auf den Geboten der Gottes- und Nächstenliebe. Die zweite ist die Bewährung der ersteren und die Vorstufe zu ihr. Die Tugend ist nichts anderes als die höchste Liebe zu Gott, dem höchsten Gut, in dem alles gipfelt. Aus den vielen Stellen, die als Belege dafür angeführt werden können, sei nur die eine aus dem „Gottesstaat" hervorgehoben:[2] „Unser Zielgut, über dessen Wesen sich die Philosophen so lebhaft streiten, ist kein anderes, als mit dem verbunden zu sein, der allein durch seine unkörperliche Umarmung, wenn man so sagen kann, die erkennende Seele mit wahren Tugenden begabt und befruchtet. Dieses Gut, so lautet das Gebot (Matth. 22, 37. 39. 40), sollen wir lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit aller Kraft; zu diesem Gut müssen uns die leiten, die uns lieben, und müssen wir die leiten, die wir lieben. Auf solche Weise werden jene zwei Gebote erfüllt, an denen das ganze Gesetz hängt und die Propheten: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem

[1] Wir haben hier einen trefflichen Führer in dem Werke von Joseph Mausbach, Die Ethik des hl. Augustin, 2 Bände (Freiburg i. B. 1909), bes. I, 264 ff., II, 260 ff. Dazu Ernst Troeltsch, Augustin, Die christl. Antike und das Mittelalter (München 1915); O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus (Freiburg i. B. 1910).

[2] De civ. X c. 3.

ganzen Gemüte' und: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.' Damit nämlich der Mensch sich auf die wahre Selbstliebe verstehen lerne, wurde ihm ein Ziel festgesetzt, auf das er all sein Tun zu beziehen hat, um glückselig zu sein; denn glückselig sein und nichts anderes will jeder, der sich selbst liebt. Das Ziel aber ist, mit Gott verbunden zu sein. Wenn nun also an den, der sich auf die wahre Selbstliebe versteht, das Gebot ergeht, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, so kann der Inhalt dieses Gebotes nur der sein, daß er nach Kräften die Liebe zu Gott ans Herz lege. Das ist Gottesverehrung, das ist wahre Religion, das ist echte Frömmigkeit, das ist der Gott allein geschuldete Dienst."

Die so denken, sind die Glieder des Gottesstaates. Sie haben aber auch so zu handeln, denn die Liebe kann nicht tatenlos sein. Damit wird die ganze Sittlichkeit unter einen einheitlichen Gesichtspunkt gebracht. Das ganze Leben wird zu einem Gottesdienst. Die Menschen können sich immer damit trösten, daß sie stets Gelegenheit haben, durch ihre Sittlichkeit beständig Gott preisen zu können. „Nicht nur deine Stimme soll Gott Lob singen, sondern deine Werke sollen mit deiner Stimme übereinstimmen . . . Willst du also loben, so lobe nicht nur mit der Stimme, sondern nimm hinzu die Harfe deiner guten Werke."[1]

Und in diesem Sinne belehrt Augustin auf Schritt und Tritt die Bürger des „Gottesstaates" über den richtigen Gebrauch der Weltdinge, was vornehmlich unsere Aufmerksamkeit hier verdient.

Die grundsätzliche Stellung des Menschen zur Kultur hängt von der Frage ab, wie sich der Mensch zu den Gütern der Welt verhalten soll. Augustin, der sein Glück in der Erkenntnis der höchsten Wahrheit, der Liebe des höchsten Gutes und der demütigen Verehrung des allmächtigen Schöpfers und Erhalters aller Dinge gefunden hatte, beantwortet die Frage unzählige Male dahin, daß er die Güter der Welt uns als von dem gütigen Gott erschaffen vor Augen stellt. Sie können also von sich aus nicht schlecht sein, sie sind an sich gut. „Und so mahnt uns die göttliche Vorsehung, nicht unüberlegt zu tadeln, sondern eifrig dem Nutzen des Geschaffenen nachzuspüren und, wo unser Scharfsinn oder besser unsere Beschränktheit versagt, einen verborgenen Nutzen anzunehmen, wie so manches andere uns verborgen war, worauf wir nur mit vieler Mühe kamen."[2] Böse werden die Weltdinge erst durch die Art und Weise, wie sich der Mensch zu ihnen stellt. Der Mensch soll sie gebrauchen, nicht genießen um ihrer selbst willen, denn dann werden sie böse für ihn. Wir sollen sie gut gebrauchen, damit wir gut werden und aus den körperlichen und zeitlichen Dingen die ewigen und geistigen uns aneignen.[3] Damit stellt Augustin für die ganze Kulturarbeit ein über das Irdische erhabenes, sittliches Endziel auf, das alles Vergängliche hinter sich läßt,

[1] En. in ps. 146, 2. [2] De civ. XI c. 22.
[3] De doctrina chr. I, 3, 4.

aber ohne die vergänglichen Güter in ihrem relativen Wert herabzusetzen. Es kommt nur auf einen geordneten Gebrauch derselben an.[1] der wie er dem einzelnen Menschen die innere Harmonie gibt, so den gesamten Kulturfortschritt an die Harmonie des Fortschritts bindet. Die Harmonie ist die Beziehung auf das höchste Gut und das jenseitige Endziel; das Unharmonische, Gottwidrige die Fesselung durch die Zeitdinge, die Vergötterung irdischer Kultur und Kulturziele. Der Hinblick auf das Überirdische bewahrt auch den Menschen vor einem trostlosen Pessimismus. „Somit hat die ganze Gefolgschaft des höchsten und wahren Gottes ihren Trost, und zwar nicht einen trügerischen, auch nicht einen, der auf wankenden und schwankenden Grund seine Hoffnung baut; und das Leben auf Erden gilt ihr durchaus nicht als ein Gegenstand des Überdrusses, sondern als die Schule für das ewige Leben, in dem sie die irdischen Güter nach Art eines Wanderers — ein von Augustin oft angewandtes Bild — gebraucht, ohne sich an sie zu fesseln, an den Übeln hingegen ihre Prüfung oder ihre Läuterung durchmacht."[2]

Die Verteilung der Güter der irdischen Kultur kann keinen Maßstab für den Wert der Menschen abgeben. Der Wert des Menschen hängt vielmehr von dem Gebrauche ab, den er von dem macht, was ihm zuteil wird. „Die zeitlichen Güter und Übel werden den Guten wie den Bösen zuteil, damit man nicht allzu begehrlich nach diesen Gütern strebe, wenn man sieht, daß auch Böse sie besitzen, noch auch feige diesen Übeln aus dem Wege gehe, da doch zumeist auch Gute von solchen betroffen werden."[3] Der Gute verhält sich anders als der Böse gegenüber dem Glück und Unglück, aber auch er bleibt von dem letzteren nicht verschont. Man begreift es, daß Augustin in den Zeiten der Heimsuchung des Römerreiches durch die Barbaren eingehend die Frage beantworten mußte, warum auch die Christen zu leiden hätten. „Denn wie im gleichen Feuer das Gold glänzt, der Schaum rußt und in der gleichen Dreschmaschine das Stroh zerstoßen, das Getreide gesäubert wird, und wie sich die Ölhefe mit dem Öl nicht vermengt, obwohl sie durch den Druck der gleichen Kelter ausgepreßt wird, so erprobt, reinigt und klärt ein und dasselbe Geschick die Guten und verdammt, vernichtet und verscheucht die Bösen. Daher die Erscheinung, daß in der gleichen Heimsuchung die Bösen Gott verwünschen und lästern, die Guten ihn anrufen und preisen. So sehr kommt es darauf an, nicht welcher Art die Leiden, sondern welcher Art die Dulder sind. Der gleiche Lufthauch streicht über den Unflat, und er entsendet schreckliche Dünste, streicht über das Salböl, und es spendet liebliche Düfte."[4] Die persönliche Gesinnung des einzelnen entscheidet, ob das Unglück wie das Glück dem Menschen zum Heile gereicht. Sie allein gibt den Maßstab ab für den Wert der Kultur. Der Mensch soll das, was an Gutem und Schlimmem an ihn heran-

[1] De civ. XV c. 22. [2] De civ. I c. 29.
[3] De civ. I c. 8. [4] Ebenda.

tritt, beherrschen und verwerten. Damit kennzeichnet Augustin die irdische Vollkommenheit nicht als Ruhe, sondern als persönliche, fortschreitende Tätigkeit. Die Menschen sind Pilger, die zur Höhe wandern, hier nicht rasten dürfen, erst im Jenseits gibt es völlige Ruhe. Diese geistige Ruhe hat der Mensch sich zu verdienen, indem er auf der Erde sich nicht geistig fesseln läßt, sondern über das ihm hier Gebotene herrscht.

Unter den Gütern der Welt stehen für Augustin offenbar im Vordergrunde die geistigen Güter, das künstlerische Schauen und das geistige Erkennen. Das waren ja die Wege, auf denen Augustin, von platonischen Ideen angeregt und sie mit dem Christenglauben verbindend, selbst emporgestiegen war zu jener innerlichen Harmonie, die er als Bischof anderen mitteilen wollte, und die ihren Abschluß finden soll in dem Schauen der höchsten Wahrheit, in der Freude an dem höchsten Schönen und Guten. Aber die Weisheit und Schönheit in dieser Welt ist nur auf Gott zu beziehen. Wer das nicht tut, gehört nicht zum Gottesstaat, denn dieser umfaßt nur diejenigen, die Gott lieben und in Demut bekennen. „Seinen guten Grund hat es, wenn hienieden im Gottesstaat jetzt den Angehörigen des in der Welt pilgernden Gottesstaates in erster Linie die Demut ans Herz gelegt und an dem König dieses Staates, an Christus, sie in erster Linie gefeiert wird, während das dieser Tugend entgegengesetzte Laster der Selbsterhebung immer wieder als der Hauptfehler seines Widersachers, des Teufels, in der Heiligen Schrift hervorgerufen wird. Hierin liegt in der Tat der große Unterschied, der die beiden Staaten, die wir meinen, von einander scheidet, die Genossenschaft der frommen Menschen und die der gottlosen, jede mit den zugehörigen Engeln, in denen zuerst in die Erscheinung trat hier die Liebe zu Gott, dort die Liebe zu sich selbst."[1] So empfänglich Augustin, der kunstvolle Schriftsteller, für Schönheit und Kunst ist, er kann bei denjenigen, die die Schönheit an sich ohne Beziehung zu Gott preisen, nur eine Abkehr von Gott sehen.[2] Auch die Weltweisen, unter denen Augustin die Stoiker und vornehmlich die Platoniker am höchsten schätzt, fehlen durch Hochmut, die einen, weil sie die Tugend nicht auf Gott zurückführen,[3] die anderen, die wohl Gott erkannt haben, weil sie Gott nicht danken und den Glauben verachten.[4]

Die zweite große Gruppe der Kulturgüter sind die sozialen Güter, für die das Gebot der Nächstenliebe mit der Gottesliebe sich vereint. Wie die sozialen Beziehungen durch das Gebot der Nächstenliebe praktisch sich gestalteten, das wußten die Christen längst, das zeigte ihnen die Kirche als die große Lehrmeisterin der Nächstenliebe, und Augustin preist die umfassende soziale Tätigkeit, welche damals allenthalben die katholische Kirche ausübte, in einer bald nach seiner Taufe verfaßten Schrift mit folgenden trefflichen Antithesen: „Du

[1] De civ. XIV c. 13. [2] Confess. X c. 34. [3] Epist. 155, 2, 4, 6.
[4] De civ. VIII c. 19; X c. 29. Vgl. Mausbach II, 279 ff.

nimmst alle in Zucht und Lehre, kindlich die Kleinen, tapfer die Männer, ruhig die Greise, wie es nicht nur ihre körperliche, sondern auch die seelische Reife mit sich bringt. Du machst die Frauen den Männern untertänig nicht zur Befriedigung der Lust, sondern zur Fortpflanzung des Lebens und zur häuslichen Gemeinschaft in keuschem und treuem Gehorsam. Du gibst den Männern den Vorrang in der Ehe, nicht um des schwächeren Geschlechtes zu spotten, sondern nach den Gesetzen aufrichtiger Liebe. Du unterwirfst die Kinder den Eltern in freier Knechtschaft, du setzest die Eltern über die Kinder in liebend ehrfürchtiger Herrschaft. Du vereinst Brüder mit Brüdern durch das Band der Religion, das fester und inniger ist als das Band des Blutes. Du schlingst um jede Beziehung, die aus Abstammung oder Ehe erwächst, unter Wahrung der Pflichten der Natur und des Vertrags ein neues Band gegenseitiger Liebe. Du lehrst die Sklaven ihren Herren anzuhangen nicht sowohl unter dem Drucke des rechtlichen Zwanges als aus der Freude an der Pflichterfüllung. Du machst die Herren durch den Gedanken an Gott, den höchsten und gemeinsamen Herrn, mildgesinnt gegen die Sklaven, mehr geneigt zur Fürsorge als zur Strenge. Du verbindest die Bürger mit den Bürgern, die Völker mit den Völkern, ja alle Menschen durch den Glauben an die gemeinsamen Stammeltern, so daß sie nicht bloß Genossen, sondern gleichsam Brüder werden. Du lehrst die Könige für die Völker sorgen, du mahnst die Völker, sich den Königen zu unterwerfen. Du gibst gewissenhafte Anleitung, wem man Ehre schuldet, wem Zuneigung, wem Furcht, wem Trost, wem Zucht, wem Tadel, wem Strafe, indem du zeigst, daß man zwar nicht allen alles schuldet, aber allen Liebe, niemand Unrecht. Nachdem aber diese menschliche Liebe die Seele, die du an deiner Brust trägst, genährt und gestärkt hat, daß sie fähig geworden, sich Gott anzuschließen, wenn dann seine Herrlichkeit, soweit es dem Erdenpilger frommt, sich zu erschließen beginnt, dann erwächst eine solche Glut der Hingabe, dann erhebt sich eine solche Feuersbrunst göttlicher Liebe, daß alle Laster ausgebrannt, der Mensch geläutert und geheiligt wird, der göttliche Ausspruch sich erfüllt: „Ich bin ein verzehrendes Feuer“ und „Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen“.[1]

Zeigt uns die kostbare Stelle zunächst das junge Glück des Verfassers darüber, daß er nun ganz durch die Taufe ein Glied der Kirche geworden ist, so erkennen wir zugleich wieder seine große Synthese, die nun sein dauerndes Glück ausmachte: Die Nächstenliebe mündet auch in die Gottesliebe und geht schließlich darin auf. Die Synthese offenbart sich aber auch in den rechtsphilosophischen Aufstellungen Augustins, in denen er, stoische und platonische Gedanken mit dem christlichen Standpunkt verbindend, Ambrosius erheblich überholt, der sich bei Übernahme stoischer Anschauungen von dem Naturgesetz begnügt hatte, sie in christlichem Sinne praktisch zu erweitern. Auch

[1] De moribus eccl. 63 f.

Augustin übernimmt von den Stoikern, namentlich dem von ihm hochgewerteten Cicero, das Naturrecht, die lex aeterna. Dieses ewige Gesetz setzt er sogleich in die Beziehung zu dem ewigen Schöpfer und Leiter aller Dinge; es ist ihm der ewige Weltplan Gottes, die von Gott gesetzte sittliche Weltordnung. Darauf kommt seine berühmte Definition hinaus: „Das ewige Gesetz ist die göttliche Vernunft oder der Wille Gottes, der befiehlt, daß die natürliche Ordnung gewahrt werde, und verbietet, daß sie gestört werde."[1] Die göttliche Ordnung spiegelt sich in den Ideen, die in die menschliche Seele gelegt sind, sie sind mit der göttlichen Ordnung notwendig im Einklang. So werden platonische Gedanken verwertet, und aus dem Verhältnis des Geschaffenen zu Gott Regeln der Gerechtigkeit abgeleitet. Die objektive sittliche Weltordnung, die lex aeterna, wird im Bewußtsein des vernünftigen Menschen zum natürlichen Gesetz im subjektiven Sinne, zur Grundregel seines sittlichen Urteilens und Strebens. Wie die Nächstenliebe in der Gottesliebe aufgeht, die endlichen Güter alle auf das höchste Gut bezogen werden, so verschmilzt das Naturrecht mit der Weltordnung des Schöpfers, auf den bei Augustin im Denken und Fühlen alles zurückgeführt wird.

Bemerkenswert ist dann weiter noch etwas anderes, worin Augustinus über Cicero, Lactanz und Ambrosius steht, die Recht und Moral nicht begrifflich unterschieden haben. Die lex temporalis, die staatlich-rechtliche Ordnung, bezieht sich auf das Irdische, ist die vom Staate oder Volke durch Zwangsandrohung gesicherte Ordnung der irdischen Lebensverhältnisse, während die sittliche Weltordnung, die lex aeterna, die Erreichung des ewigen Lebens vor Augen hat, der man freiwillig, aus Liebe zu Gott, sich unterwirft. Diese sieht eine Strafe der Sünde vor, jene eine Bestrafung der Rechtsverletzung, der Verletzung der staatlich-rechtlichen Ordnung. Freilich soll die lex temporalis in ihren Grundsätzen der lex aeterna nicht widersprechen, wenn sie auch vieles hingehen läßt, was vom göttlichen Gesetz bestraft wird. Der Staat kann also nicht zuletzt der Maßstab für die Tugend sein, und ein Staatsabsolutismus kann infolgedessen auch nicht vom Christentum vertreten werden.

Die Keimzelle aller sozialen Gemeinschaft, die erste naturgemäße Gemeinschaftsform, die älter ist als der Staat und darum auch dem Staate gegenüber Vorrechte beanspruchen darf, ist die Familie. Ihr widmet Augustin eine besondere Aufmerksamkeit, weil er erkannte, wie durch die Zerrüttung der Familie die staatliche Ordnung vom Heidentum unterwühlt worden war. Sie beruht auf der dem Gesetze der Natur wie der Vernunft, dazu auch noch dem Gebote Gottes entsprechenden geschlechtlichen Fortpflanzung. Die monogamische Ehe ist die einzige Form menschenwürdiger Fortpflanzung. Mit Unrecht hat man Augustin die Auffassung zugeschrieben, daß die Ehe ein nur

[1] C. Faust. manich. l. XXII c. 27.

geduldetes Übel sei. Er spricht sich darüber in seinem „Gottesstaat" unzweideutig aus:[1] „Wir aber zweifeln durchaus nicht, daß Wachsen und Mehren und die Erde Erfüllen gemäß dem Segen Gottes eine Gabe der Ehe sei, und daß Gott die Ehe vor der Sünde des Menschen von Anfang an eingesetzt habe, indem er Mann und Weib schuf." Ein Übel aber ist, wie er gegenüber dem die Erbsünde leugnenden Pelagianer Julian von Eclanum scharf hervorhebt, die ungeordnete Sinnlichkeit, die fleischliche Begierde, eine Folge der Erbsünde.[2] Sie ist ein Übel, weil sie die Ordnung zwischen Geist und Sinnlichkeit aufheben will, aber noch keine Sünde; sie führt zur Sünde, insofern der Mensch in diese Unordnung einwilligt. Der Mensch kann sie aber auch gut gebrauchen in freier, erlaubter, tugendhafter Weise in der Ehe. Das Gut der Ehe ist zunächst die Erzeugung der Kinder, aber nicht diese allein. Es verdient wohl besondere Hervorhebung, daß Augustin, Ambrosius auch hier übertreffend, das geistige Band der Ehe würdigt. Als ein Gut der Ehe erkennt er auch die Treue, die geistige Gemeinschaft der Ehe, an und weist die Aufstellung des Führers der Pelagianer, Julian von Eclanum, als eine unwürdige zurück, als ob die Lust und nicht die Liebe die Ehe ausmache. Als Bild, wie der Mensch Gott lieben solle, weist er auf die bräutliche und eheliche Liebe hin. Wie man Mann und Frau umsonst liebt, wenn man sie keusch liebt, wie muß dann erst Gott geliebt werden, der wahre und echte Gemahl der Seele.[3] Damit die Männer wüßten, wie sie die sündhafte Leidenschaft und die echte Liebe mit ihrem reinen Glanz auseinander halten könnten, erinnert er sie daran, wie sie ihre Tochter, Mutter und Schwester lieben.[4] Und die Männer mahnt er eindringlich an ihre Pflicht, der Gattin dieselbe Treue zu bewahren, die sie von der Frau forderten.[5] Als drittes und höchstes Gut bezeichnet Augustin bei der Ehe die Heiligkeit des Sakramentes, wobei er an die Unauflöslichkeit denkt, die dem Ehebund an sich zukommt.

Wir erkennen an diesen drei Gütern, die Augustin der Ehe zuschreibt, wieviel fester die Familie durch das Christentum begründet wurde als in heidnischer Zeit. Wir sehen es auch in ihrem Verhältnis zum Staat. Augustin erhebt sich hier weit über die griechischen Vorstellungen, bei denen die Familie ganz vor dem Staate zurückzutreten und in ihm aufzugehen hatte, und baut auf gesunden römischen Anschauungen, besonders auf Cicero, auf, der die Familie als Anfang und Pflanzschule des Staates bezeichnet hatte. So nennt Augustin die Familie den Anfang oder ein Teilchen des Staates. Alle soziale Ordnung in der menschlichen Gesellschaft entspricht einer natürlichen Ordnung, die der Schöpfer voraussah. Gott ließ die Menschheit von einem Menschen abstammen, um durch die gemeinsame Abstam-

[1] De civ. XIV c. 22.
[2] Darüber ausführlich Mausbach, Ethik Augustins I, 178 ff., II, 319.
[3] En. in ps. 55, 17. [4] Sermo 343, 7; 349, 4.
[5] Sermo 224, 3; 260; 132, 2.

mung und die daraus hervorgehende Verwandtschaft die Eintracht unter ihnen zu fördern.[1] Die Familie als die Keimzelle des Staates zeigt, durch welche Mittel die Eintracht zu erreichen ist. „Der Hausfriede ist die geordnete Eintracht der Hausgenossen in bezug auf Befehlen und Gehorchen."[2] So auch im Staate, der als eine organische höhere Ordnung über der Familie steht. „Weil das Haus des Menschen der Anfang oder ein Teilchen des staatlichen Gemeinwesens sein muß, jeder Anfang aber zu einem seiner Art entsprechenden Ziele und jeder Teil zur Vollständigkeit des Ganzen, wovon er ein Teil ist, in Beziehung steht, so folgt daraus genügend klar, daß der Hausfriede zum Frieden des Gemeinwesens, d. h. daß die geordnete Eintracht der Hausgenossen im Befehlen und Gehorchen zu der geordneten Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen eine Beziehung hat. Daher kommt es, daß der Hausvater aus dem Gesetze des Gemeinwesens die Vorschriften zu entnehmen hat, nach denen er sein Haus so leiten soll, daß es sich dem Frieden des Gemeinwesens anpaßt."[3] Die ganze soziale Ordnung ist ein natürlicher Organismus, wobei das eine aus dem anderen hervorgeht und das Untere dem Oberen untergeordnet ist. Das Grundelement ist der einzelne Mensch mit seiner geselligen Anlage. Die erste Gruppe ist die Familie; aus der Familie wächst der Staat hervor. Von dem Walten des Hausfriedens sagt Augustinus: „Das ist so sehr eine natürliche Ordnung, daß davon die Bezeichnung Hausvater kommt, die so allgemein verbreitet ist, daß sich auch die ungerecht Herrschenden gern so benennen lassen."[4] Diese natürliche Ordnung, wie im besonderen die Macht zum Befehlen, stammt von Gott.[5]

Der Staat, den Augustin seinerseits ganz allgemein als eine Menge von Menschen, die „durch irgendein Genossenschaftsband", „durch die Gemeinschaft eines Gesetzes verbunden sind", definiert,[6] und dem, wie wir eben sahen, die Macht zum Befehlen zukommt, ist ein natürlich sozialer Organismus und, weil so von Gott gewollt, nicht schlecht von Natur, sondern gut.

Es ist ein durch die polemische Tendenz des „Gottesstaates" hervorgerufenes Mißverständnis, wenn man dem Augustin die Meinung zuschrieb, der Staat sei an sich als ein Werk des Bösen anzusehen. Wir dürfen nie vergessen, daß Augustin in seinem „Gottesstaat" gegen die heidnischen Zeitgenossen polemisiert, die den römischen Staat und die römische Kultur vergötterten und, indem sie dieselben als Werk ihrer Götter priesen, die Christen von ihrem Glauben abwendig machen wollten. Deshalb darf man die einzelnen Stellen der „Civitas Dei" besonders für die Auffassung Augustins vom Staate nie verwenden, ohne vorher

[1] De civ. XII, 22, 23. [2] De civ. XIX c. 14.
[3] De civ. XIX c. 16. [4] Ebenda. [5] De civ. V c. 1, c. II, c. 21.
[6] Quaest. evang. l. II c. 46: est enim civitas non quorumlibet animantium, sed rationalium multitudo legis unius societate devincta. De Civ. XV c. 8, civitas, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata. Vgl. Reuter, Augustin-Studien (Gotha 1887) 139 f.

genau den Zusammenhang geprüft zu haben. Die „Civitas terrena", die Augustin der „Civitas Dei" gegenüberstellt, ist ohne weiteres nicht gleichzustellen mit dem Staate schlechthin, sowie die „Civitas Dei" sich nicht ohne weiteres mit dem historischen katholischen Christentum deckt. Die „civitas terrena" ist in erster Linie die Gemeinschaft der Gottlosen, der Weltkinder, die den wahren Gott nicht vor Augen haben, der Hochmütigen, die mit ihrer Selbstliebe Gott verachten, denen die Bürger des „Gottesstaates" gegenüberstehen als diejenigen, die, ihre eigene Person demütig zurücksetzend, Gott lieben. Zu dieser Gemeinschaft der Gottlosen, die von dem Brudermörder Kain begründet wurde, gehört freilich der heidnische Staat, insofern er das Heidentum vertritt, und der historische römische Staat wird dann auch von ihm, insofern er auf dem Götzendienst aufgebaut ist, als ein Vertreter der „civitas terrena" angesehen. Aber nicht dem Staate an sich, auch nicht dem römischen Staate, wird jede Berechtigung, wird der sittliche Wert abgesprochen.

Augustin hat nicht gesagt, daß die Sünde den Staat nötig gemacht und geschaffen hätte, wohl aber, daß sie die staatliche Ordnung und den Staat vielfach verdorben hat. Und zwar war es zuerst die Sünde der Ungerechtigkeit, mit der die Herrschsucht und der Despotismus in Zusammenhang steht. Der Staat soll auf Gerechtigkeit aufgebaut sein. Seine ersten Aufgaben bestehen darin, daß er in gerechter Fürsorge für Sicherheit nach außen und innen, für Ordnung und Ruhe, für die irdische Wohlfahrt der Bürger sorgt. Aber der Staat darf sich damit nicht begnügen. Denn das Irdische ist nicht das höchste Gut, in ihm beruht nicht das höchste Glück. Das höchste Glück besteht wie für den einzelnen so für den Staat in dem Dienst des wahren Gottes. Darum hat der Staat die Pflicht, den Götzendienst nicht zu dulden, die Verehrung des einen Gottes und die von ihm vorgeschriebene sittliche Ordnung zu fördern, indem er sich nicht auf die Aufgabe des reinen Rechtsstaates beschränkt, sondern für die öffentliche Sittlichkeit sorgt. Der Staat darf nicht Selbstzweck sein. Denn nicht der irdische Staat ist das Höchste. Darin eben zeigt sich die Verkehrtheit und das Böse in der „Civitas terrena", daß sie sich auf das Irdische festlegt und das Höhere außer acht läßt. „Wenn man unter Hintansetzung der besseren Güter, die dem oberen Staat angehören, wo der Sieg durch ewigen und tiefsten Frieden gesichert sein wird, nach derlei (irdischen) Gütern begehrt, in einer Weise, daß man sie für die einzigen hält oder doch mehr liebt als die, die man für die besseren hält, dann wird Elend die unausbleibliche Folge sein und das schon vorhandene sich verschärfen."[1]

Damit wurde allerdings der Staat in der Bedeutung, die er in der Antike hatte, wo er höchster Zweck war, eingeschränkt, aber anderseits werden ihm noch höhere, idealere Zwecke gesetzt, und er wird eingeordnet in den großen göttlichen Weltplan, dem nur Gott selbst

[1] De civ. XV c. 4.

das höchste Gut ist. Er hat das Seinige auch beizutragen zur Erziehung der Menschen für ihre überirdische Bestimmung. Damit veredelt das Christentum den Staatsgedanken, wie es den einzelnen Menschen dem Staate gegenüber freier macht, da es ihm ein über den Staat hinausreichendes Ziel setzt, für das ihm freier Spielraum gewährt werden muß. Die Einzelpersönlichkeit hat mit ihrem höheren Ziel eine innere Würde, die ihr der Staat nicht gibt, die er ihr aber auch nicht nehmen darf. Der staatlichen Macht werden Grenzen gesetzt. Der Staat ist nicht mehr omnipotent wie im Heidentum. Die Gesellschaft wurde nicht dem Staate unbedingt einverleibt, und der Mensch verliert auch im Staate seine Selbständigkeit nicht, denn jeder einzelne ist ein freies Element, ein Grundbestandteil desselben „wie der einzelne Buchstabe einer Rede".[1] Der Mensch ist auch noch etwas mehr als Staatsbürger. Nicht die Bürgertugend und die Zivilisation ist das Höchste, sondern die Gotteskindschaft. Indem der Mensch das Recht, ja die Pflicht zugewiesen erhält, sich gegen staatlichen Gewissenszwang aufzulehnen, erhält die menschliche Freiheit ihre höchste Würde. Aber für das, worauf der Staat in der christlichen Neuordnung, wie sie Augustin umfassend darstellt, verzichtet, gewinnt er auch an innerer Festigkeit. Er erhält wie der einzelne für Recht und Sittlichkeit einen festeren Boden. Die staatliche Treue wird nicht nur durch äußeren Zwang garantiert, sondern noch besser durch das Gewissen der Bürger, die vor dem über jeden einzelnen richtenden Gott verantwortlich sind. Diejenigen, die im Staate befehlen, stehen da als solche, die von Gott ihre Gewalt haben. Die Vorsteher der Staaten aber werden angehalten, ihre Aufgaben ernster zu erfüllen, da auch sie an die Ewigkeit zu denken und Gott zu fürchten haben; auch für sie gilt, daß die Verdemütigung vor Gott das Kennzeichen des alle Guten umfassenden Gottesreiches ist, daß sie alles, was ihnen obliegt, tun aus Liebe zur ewigen Seligkeit, nicht aus Gier nach eitlem Ruhm, daß sie nicht unterlassen, das Opfer der Demut, der Erbarmnis und des Gebetes ihrem wahren Gott darzubringen.[2] Der Verfasser skizzierte damit jenes Programm, das nach ihm in dem Mittelalter so oft in den Fürstenspiegeln dargelegt werden sollte.

Augustin hat auch schon seine Blicke über den einzelnen Staat ausgedehnt, die Beziehungen mehrerer, nebeneinander bestehender Staaten ins Auge gefaßt und so die Grundlage eines Völkerrechts angedeutet. Das verdient um so mehr Anerkennung, als zu seiner Zeit nur das römische Reich bestand und niemand daran denken konnte, daß neben diesem Reich noch andere zivilisierte Reiche entstehen könnten. Aber rein theoretisch faßt er die Möglichkeit ins Auge, daß an Stelle des römischen Großstaates eine andere Staatsordnung hätte eintreten können. Dabei schwebt ihm als Ideal etwas vor, was gerade in unserer Zeit als Heilmittel aller Völkerkonflikte manchem erscheint. Er denkt, worin ihm übrigens schon der Stoiker

[1] De civ. IV c. 3. [2] De civ. V c. 24.

Marc Aurel vorangegangen ist,[1] an viele Kleinstaaten, die einträchtig und friedfertig neben einander hätten bestehen können, wie viele Familien in der Stadt, und äußert die Gedanken mit großer Rücksicht folgendermaßen: „Ich fürchte, daß es nicht Sache gutgesinnter Männer sein dürfte, sich über die Größe des Reiches zu freuen. Denn das Reich ist nur gewachsen durch die Ungerechtigkeit derer, mit denen gerechte Kriege geführt worden sind; es wäre doch eben klein, wenn ruhige und gerechte Nachbarn durch keine Unbill zum Kriege herausgefordert hätten und so zum Glück für die Welt alle Reiche klein wären, einträchtiger Nachbarlichkeit sich erfreuend, so daß es in der Welt eine große Zahl von Völkerreichen gäbe, ähnlich wie in der Stadt eine große Zahl von Bürgerfamilien."[2]

An anderen Stellen tadelt Augustin offen die römische Großmachtspolitik, die auf die Eroberung anderer Völker ausging, sowie er die Eroberungspolitik des assyrischen Königs Ninus und Alexanders des Großen als Räuberpolitik verurteilt, der nur Ruhmbegierde und Herrschsucht zugrunde gelegen habe. In diesem Zusammenhang findet sich allerdings der Satz: „Was sind überhaupt Regierungen, wenn die Gerechtigkeit fehlt, anders als große Räuberbanden?"[3] Aber mit Unrecht hat man daraus geschlossen, daß dem Verfasser jede Staatsgemeinschaft ohne weiteres eine Räuberbande sei.[4] Augustin polemisiert auch hier gegen die Gegner, welche auf die machtvolle Ausdehnung und die lange Dauer der römischen Herrschaft hinwiesen und diese Errungenschaften triumphierend den heidnischen Göttern zuschrieben. In seinen Antworten auf solche Behauptungen stellt er zunächst die Frage, ob man vom Standpunkt der wahren Weisheit oder der Glückseligkeit aus die Ausdehnung der Herrschaft, da sie doch nur durch Kriege erzielt werden kann, zu den Gütern zu rechnen habe. Darauf antwortet er mit vollem Recht, daß es doch kaum vernünftig und klug sei, sich der Ausdehnung und des Umfanges einer Herrschaft zu rühmen, da man doch nicht erweisen könne, „daß Menschen glücklich seien, die beständig mitten in Kriegsunruhen, watend im Blute, sei es Bürger- oder Feindesblut, doch eben in Menschenblut, umdüstert von Furcht und entfesselter Blutgier, dahinleben, so daß das Ergebnis aller Bemühungen eine Freude ist von zerbrechlicher Herrlichkeit wie Glas, wobei man die schreckliche Furcht nicht los wird, sie möchte unversehens brechen."[5]

Dabei bestreitet aber Augustin nicht, daß ein Staat durch die Ungerechtigkeit des gegnerischen Teils zu einem Kriege gezwungen werden kann, der dann zu einem gerechten Krieg wird. Die christliche Religion verbietet keineswegs jeden Krieg als eine Sünde, wenn

---

[1] Vgl. Schilling, Staatslehre Augustins 91. [2] De civ. IV c. 15.
[3] De civ. IV c. 4.
[4] Sommerlad, Wirtschaftsprogramm der Kirche im Mittelalter (Leipzig 1903) 211; Mausbach, Ethik August. I, 336; Bliemitzrieder, Theolog. Quartalschrift 95 (1913), 101 ff.
[5] De civ. IV c. 3.

auch alle Kriege die Folge der Sünde sind und das Ideal der Friede ist, für den man als ein großes Glück Gott danken soll. Der Friede und die Ruhe gehört ja zu dem ewigen Glück, das „in der vollkommen geordneten und einträchtigsten Gemeinschaft des Gottgenießens und des wechselseitigen Genusses in Gott" besteht.[1] In dem Diesseits erwartet Augustin die Verwirklichung dieses Idealzustandes nicht. Dafür kennt er zu gut das Elend dieser Welt.

Anderseits weiß er, daß die Bürger des himmlischen Staates auf Erden alles tun, um den Frieden hier zu fördern und den Eigentümlichkeiten der Völker gerecht zu werden, durch deren Unterdrückung so leicht Unfriede entstehen kann. „Der himmlische Staat beruft während seiner irdischen Pilgerschaft aus allen Völkern seine Bürger und sammelt seine Pilgergesellschaft aus allen Sprachen, unbekümmert um den Unterschied in Lebensgewohnheiten, Gesetzen und Einrichtungen, wodurch der irdische Friede begründet oder aufrechterhalten wird. Ohne irgend etwas davon zu verneinen oder zu vernichten, schätzt und schützt er vielmehr die bei aller nationalen Verschiedenheit doch auf ein und dasselbe Ziel des irdischen Friedens berechneten Einrichtungen, wofern sie nur nicht der Religion hinderlich sind, nach deren Lehre ein höchster und wahrer Gott zu verehren ist."[2] Auch in dieser Stelle sehen wir für ein Völkerrecht wichtige Sätze, die mehr denn je in unserer Zeit ihre hohe Bedeutung haben, in der Rücksicht, die bei jedem Volke seine Sprache, seine Lebensgewohnheiten, Gesetze und Einrichtungen beanspruchen dürfen, und die den einzig soliden Unterbau eines dauernden Frieden verheißenden Völkerbundes bieten können.

So sehen wir, wie das Christentum das antike Kulturprogramm nicht nur vertieft und veredelt, sondern auch erweitert hat. Zu dieser Erweiterung gehört dann vor allem noch die rechtliche Stellung, die der katholischen Kirche zugewiesen werden mußte, nachdem sie als selbständiger Organismus sich durchgesetzt hatte. In dem „Gottesstaat" Augustins erscheint die katholische Kirche als die sichtbare Verkörperung des himmlischen Reiches auf Erden, der gegenüber der heidnische Staat für ihn die Verkörperung des Weltreiches ist, insofern er das Geschaffene vergöttert und den wahren Gott nicht verehren will, was aber immer so zu verstehen ist, daß Weltreich und Gottesreich weitere Begriffe auch insofern sind, als in der Kirche auch solche sein können und sind, die zu dem Reiche der Gottlosen zu rechnen sind, und im heidnischen Staate „Angehörige des geistigen Jerusalems".[3] Die Kirche ist die sichtbare, durch Christus gestiftete Gemeinschaft der Getauften, der die Kennzeichen der Katholizität, Einheit, Heiligkeit und Unfehlbarkeit zukommen. Wie hatte sich grundsätzlich und im

[1] De civ. XIX, 17. [2] Ebenda.
[3] De civ. XVIII c. 47, XXI c. 25. Vgl. dazu Romeis, Das Heil der Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin. Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch., hrsg. von Ehrhard und Kirsch VIII 4 (Paderborn 1908).

einzelnen diese sichtbare Gemeinschaft zum sichtbaren Staat, in dem Augustin lebte, zu stellen? Das waren Fragen, auf die man besonders im Mittelalter, aber auch jetzt noch bei Augustin Antworten suchte und sie bald in diesem, bald in jenem Sinne zu finden glaubte. Wir sehen, daß bei Augustin diese Probleme erst in ihren ersten Anfängen auftreten, und daß der Bischof von Hippo im übrigen die Verhältnisse so nimmt, wie sie für sein praktisches Wirken schwer zu umgehen waren. Deutlich aber erkennen wir, daß die Kirche als die selbständige Heilsanstalt mit ihren eigenen Zielen und Rechten aus dem Rahmen des antiken Staates mit seinem alten ius sacrum als einem Teil des ius publicum heraustritt und eine Autorität beansprucht, die in religiösen Dingen auch der Kaiser anerkennen muß.[1] Augustin bemüht sich, das, was schon vor ihm in die Erscheinung getreten war, spekulativ zu begründen. Das war negativ für die Entwicklung im Abendlande von größter Bedeutung, so schwer es auch der Kirche war, sich, solange das römische Reich bestand, einer staatsanstaltlichen Behandlung zu entwinden. Augustin hatte persönlich nach dieser Richtung keine Schwierigkeiten. Die Kirche bedurfte fortwährend zu seiner Zeit des staatlichen Schutzes, und die christlichen Kaiser gewährten ihn bereitwillig. Staat und Kirche lebten in Eintracht und unterstützten sich gegenseitig. Augustin heißt ein solches Verhältnis gut, indem er wie immer auf den einheitlichen Ausgangspunkt aller seiner Ausführungen zurückkommt. „Der himmlische Staat oder vielmehr der Teil davon, der in diesem sterblichen Dasein pilgert und aus dem Glauben lebt, muß sich dieses (vom Erdenstaat auch erstrebten) Friedens bedienen, bis eben dieses sterbliche Dasein, für das ein solcher Friede nötig ist, sein Ende erreicht; solange er an der Seite des Erdenstaates sozusagen das Gefangenenleben seiner Pilgerschaft führt, wobei er allerdings bereits die Verheißung der Freiheit und als ein Unterpfand die Gabe des Geistes erhalten hat, leistet er darum unbedenklich den Gesetzen des Erdenstaates Folge, durch die das geregelt ward, was der Erhaltung des sterblichen Lebens hier angemessen ist, damit, weil dieses sterbliche Leben beiden gemeinsam ist, in den zum vergänglichen Leben gehörigen Dingen Eintracht zwischen beiden Staaten besteht."[2] Er pries die christlichen Kaiser glücklich, „die ihre Macht in den Dienst der Majestät Gottes stellen".[3]

Nun erblickten die christlichen Kaiser ihre Aufgabe besonders auch darin, die Häresie und das Schisma zu bekämpfen, und Augustin sah sich durch die Gewalttaten, denen die Katholiken von seiten der rigoristischen Donatisten und der aufständischen Bauern, der Circumcellionen, in Afrika ausgesetzt waren, vor die schwere Frage gestellt, ob er den staatlichen Zwang zugunsten der Kirche anrufen solle. Anfangs sträubte er sich und wollte nicht, daß jemand gezwungen werde, einer Religionsgemeinschaft beizutreten. Als aber alle seine

[1] Gierke, Genossenschaftsrecht III 111 f. Schilling 269.
[2] De civ. XIX c. 17. [3] De civ. V c. 24.

Bemühungen, zu einer Verständigung zu gelangen, erfolglos waren, und besonders sein Bistum von den Circumcellionen heimgesucht wurde, gab er diesen Standpunkt auf, verlangte nicht nur, daß der Staat die verfolgten Katholiken schütze, sondern ging darüber hinaus, indem er den vom Staate ausgeübten Zwang zur Rückkehr in die kirchliche Gemeinschaft grundsätzlich zu rechtfertigen sucht. Er konnte bei seinem festen Glauben an die Wahrheit, die er verkündete, es nicht für möglich halten, daß ein Häretiker bona fide auf seinem Irrtum bestehen könne. So gab er auch den Begriff der Toleranz im Praktischen auf, wenn er schon für sich immer der Milde das Wort redete und dabei die Todesstrafe für unzulässig erklärte, da man die Besserung des Schuldigen im Auge haben solle.[1] Bedauerlich war es, daß man Augustin gerade in seinen prinzipiellen Ausführungen über die Behandlung der Häretiker folgte, die sich nur aus dem Drange der Zeit bei ihm erklären lassen.

Diese Zeitumstände erklären uns anderseits, daß Augustin in einer noch wichtigeren Frage, die das Mittelalter interessierte, gar keine Stützpunkte bot, in der Frage nach der Überordnung der Kirche über den Staat. Er weiß nichts davon, daß, wie man im Mittelalter lehrte, die kaiserliche Gewalt durch die Kirche vermittelt werde. Die Kaiser gehen auch nicht in kirchlichem Auftrage gegen die Häretiker vor, sondern aus eigener Machtvollkommenheit. Das waren Probleme, die erst nach dem Untergange des römischen Reiches zur Erörterung gestellt wurden. Die Kirche, wie sie uns in Augustins Schriften entgegentritt, übt im wesentlichen eine rein geistige Herrschaft aus. Es ist die geistig streitende Kirche, die der triumphierenden drüben die Hand reichen soll, wo sie sich dann ganz mit dem Gottesstaat deckt.

Weil Augustin auf das Geistige der Einzelpersönlichkeit, auf die Motive des Handelns bei dem Verhältnis, in das sich der Mensch zu den Weltdingen stellt, das Hauptgewicht legt, so gibt er uns auch weiter kein Programm für die Veränderungen der menschlichen Einrichtungen. Er nimmt die Dinge, wie sie sind, und erwartet eine Besserung nur von der Gesinnung des einzelnen. Wir sehen das noch näher bei seiner Stellung zu den wirtschaftlichen Zeitfragen. Dieselben waren um ihn heiß genug umstritten. Er befand sich in Afrika inmitten einer agrar-sozialistischen Revolution, deren Träger die plündernd herumschweifenden Bauern, die Circumcellionen, waren. Diese Revolution war nur eines der vielen Anzeichen von dem furchtbaren Druck, unter dem allgemein die Kolonen damals im römischen Reich sich befanden, und offenbarte den wirtschaftlichen Zusammenbruch des Reiches, der dem politischen und militärischen nebenherging. Aber wie die Bauernrevolutionen am Ende des Mittelalters und im Beginn der Neuzeit, hatte die Bewegung der Circumcellionen einen religiösen Charakter angenommen. Die numidischen und mauretanischen Bauern erhoben ihre wirtschaftlichen Forderungen im

[1] C. litteras Petiliani 2, 215.

Namen der religiösen Gleichheit und verbanden sich gegen die herrschenden Klassen und die sie beschützende Regierung, welche die öffentliche Ordnung aufrechterhalten wollte, mit allen, die unzufrieden waren und gegen die Regierung in Opposition standen, besonders mit der rigoristischen Sekte der Donatisten, die sich bei einer Bischofswahl in Karthago 311 gebildet hatte. In die Bewegung mischten sich, als sie revolutionär wurde, wohl auch anarchistische Elemente. Die Gewalttaten häuften sich, so daß die ganze öffentliche Ordnung bisweilen in Frage stand und die Gerichte machtlos waren. Grundbesitzer wurden von ihren Schuldnern, wenn sie diesen nicht die Schuld erließen, vertrieben und mißhandelt. Es kam vor, daß man den Besitzer aus der Sänfte, in der er getragen wurde, zum Aussteigen zwang und sich dann von ihm tragen ließ. Sklaven empörten sich und nötigten ihre Herren, Sklavendienste zu verrichten, so daß sich die Grundbesitzer auf dem Lande nicht sicher fühlten und in die Städte flohen. Besonders wurden auch, auf Antreiben der Donatisten, die Landbesitzungen der katholischen Kirche heimgesucht. Aus den Kreisen der sizilianischen Pelagianer ging unter diesen Übelständen eine Schrift hervor, die den Reichtum verwarf, dies dann noch moralisch, aus den Lehren des Heilands und der Apostel, rechtfertigen wollte und in dem Satze gipfelte: „Nimm den Reichen weg, und du wirst keinen Armen finden. Niemand soll mehr besitzen, als notwendig ist, und dann werden alle haben, soviel als notwendig ist.“ Erinnern wir uns der harten Worte, die Ambrosius über den Reichtum aussprach, dann begreifen wir, daß solche kommunistische Ideen, die der Verachtung entsprachen, welche die Christen der ersten Jahrhunderte gegenüber dem Reichtum erfüllte, allerdings gerade unter glaubenseifrigen Christen um sich greifen konnten. Man hat auch in Augustins Schriften kommunistische und sozialistische Anklänge finden wollen, aber ohne jeden Grund. Schon deshalb ist ein solcher Vergleich unberechtigt, weil alle Gedanken Augustins auf ein Jenseits gerichtet sind, von denen die Sozialisten und Kommunisten durchaus nichts wissen wollen.

Aber es fehlt auch nicht an deutlichen Stellen, in denen Augustin das Recht auf irdischen Besitz anerkennt, auch den Reichtum. „Keineswegs wird bei dem Reichen der Reichtum verworfen und bei dem Armen die Armut gelobt, sondern bei jenem nur die Gottlosigkeit verurteilt und bei diesem die Frömmigkeit gelobt.“[1] Der Reichtum gehört ihm zu den von Gott verteilten Gaben, von denen der Mensch den richtigen Gebrauch machen soll. Und dieses letztere betont er ganz besonders, wie das ja seinem Hauptgedanken über die irdischen Güter, der Gegenüberstellung von Gebrauchen (uti) und Genießen (frui) entspricht. Der Christ darf sein Herz nicht an den Besitz hängen, er darf nicht habsüchtig oder geizig sein, vor allem nicht dem Hochmut huldigen, der so oft mit dem Reichtum verbunden

[1] Aurelii Augustini tractatus inediti ed. G. Morin. Tr. XXX p. 130.

ist. Wenn der Apostel sagt: „Die reich werden wollen, fallen in Versuchung", so tadelt er nicht den Reichtum an sich, sondern die Begierde danach, da er ja an einer anderen Stelle befehlend sagt: „Den Reichen dieser Welt gebiete, nicht hochmütig zu sein und nicht zu vertrauen auf ungewissen Reichtum, sondern auf den lebendigen Gott, der uns allein reichlich darbietet zum Genusse; sie sollen Gutes tun, reich sein an guten Werken, schnell bereit spenden und mitteilen, sich als Schatz einen guten Grund für die Zukunft legen, damit sie das wahre Leben ergreifen."[1] Den Reichen tadelt er nicht, aber er schärft ihm den richtigen Gebrauch des Reichtums ein. „Predige ihnen, daß auch sie Glieder jenes Armen (des Gekreuzigten) geworden sind . . . Der Reiche sei demütig; er freue sich mehr darüber, daß er ein Christ ist, als daß er ein Reicher ist. Er erhebe sich nicht, blähe sich nicht auf; er achte den Armen als Bruder."[2]

Dringend empfiehlt Augustin das Almosengeben an Dürftige als Pflicht der Nächstenliebe um Gottes willen, und durch seine Lehre über das Almosen hat er dem Mittelalter tiefgreifende Anregungen zu christlichen Wohltätigkeitswerken gegeben. Die Schenkung zum Heile der eigenen Seele — das spätere Seelgerät — stellt er in Vergleich mit einer besonderen römischen Geschäftsform, dem Seedarlehen. In demselben wurde einem auf die See gehenden Schiff ein Darlehen gegeben unter der Bedingung, daß das Geld bei unglücklicher Fahrt als verloren angesehen wurde, für eine glückliche Fahrt aber mit hohem Zins zurückzuzahlen war. So sagt mit Anspielung darauf Augustin: „Mache es, wie einige Habsüchtige zu tun pflegen. Gib ein Seedarlehen. Gib den Erdenpilgern (für ihre irdische Wohlfahrt) etwas, was du in deiner Heimat drüben (mit hohem Zins) wiedererhältst." „Hier gibst du vergängliche Dinge; drüben erhältst du Unvergängliches."[3] Besonders wirkte später normgebend eine andere Stelle der Predigten Augustins, in der es heißt: „Gib (bei der Erbschaftsordnung) Christus einen Platz neben deinen Söhnen, laß deinen Herrn in deine Familie eintreten. Wenn du zwei Söhne hast, so bedenke Christus als den dritten, wenn du drei hast, so rechne ihn als den vierten hinzu, wenn du fünf hast, laß ihn als sechsten gelten, wenn du zehn hast, sei er der elfte. Ich will nicht mehr sagen: wahre deinem Herrn einen Sohneskopfteil."[4] Es war nur folgerichtig, wenn dann Augustin lehrte, daß Almosen in der Kirche, zumal Meßopfer, so nicht nur dargebracht werden konnten für die Zukunft der eigenen Seele nach dem Tode, sondern auch für die Seelen schon Verstorbener.[5] Aber er weiß auch, daß es verkehrte Formen der Barmherzigkeit gibt und stolze Arme, denen gegenüber er einen demütigen Reichen als besseren hinstellt. Mit freimütiger Offenheit tadelt er unvernünftige Schenkungen an Kirchen. „Wer immer einen Sohn enterben und dafür

[1] De civ. I c. 10. [2] Sermo 36, 5. 7.
[3] Sermo 86 c. 11; Sermo 42 c. 2. [4] Sermo 86 c. 13.
[5] Enchiridion ad Laurentium c. 110; Sermo 172 c. 3.

die Kirche als Erben einsetzen will, suche einen anderen, der das annimmt, nicht den Augustinus; so Gott will, soll er keinen finden!"[1]

Eine ähnliche Stellung wie zu dem Reichtum nimmt Augustin zur Sklaverei ein, die im Altertum eigentlich die soziale Frage bedeutete, indem er auch hier dem positiven Recht folgt, freilich nicht ohne eine gewisse grundsätzliche Verwahrung, die ihn aber zu keinen weiteren Folgerungen veranlaßt. Gleich den Stoikern, aber im Gegensatz zu Aristoteles, der die Sklaverei im Naturrecht begründet sehen wollte, vertritt er die Meinung, daß im Urzustand alle Menschen frei gewesen seien. Seneca hatte schon schöne Worte dafür: „Alle haben denselben Ursprung und Anfang, niemand ist vornehmer als der andere, wenn er es nicht durch rechte Gesinnung und gute Werke ist." „Willst du das bedenken, daß der, den du deinen Sklaven nennst, aus demselben Samen entstanden, sich desselben Himmels erfreut, ebenso atmet, lebt und stirbt? Du könntest in ihm ebenso einen Freien sehen als er in dir einen Sklaven."[2] Aber Seneca ließ sich nicht davon abhalten, von dem Stande der Sklaven gelegentlich recht geringschätzig zu sprechen, den Sklaven als einen Kettenhund zu bezeichnen, dem Herrn das Recht zuzuerkennen, den Sklaven zu foltern, zu verstümmeln und zu kreuzigen. Deutlich sehen wir, wie hier das Christentum mit seinen neuen Gedanken dazu verhalf, die Sklaven anders zu behandeln. Konstantin hatte unter der Einwirkung christlicher Anschauungen die absichtliche Tötung eines Sklaven als homicidium erklärt und auch den christlichen Kirchen das Recht gegeben, in formeller Weise die Freilassung der Sklaven zu vollziehen. Zu Augustins Zeiten wurde dieses Recht auf die afrikanischen Kirchen ausgedehnt, nachdem die Bischöfe darum gebeten hatten. Die grundsätzlichen stoischen Anschauungen und die praktische christliche Übung flicht Augustin in seine große Synthese ein. Nach der natürlichen Ordnung hat Gott — so führt er aus —[3] den Menschen nicht geschaffen, um über seinesgleichen zu herrschen, sondern nur über vernunftlose Wesen, über Tiere sollte er herrschen. Erst durch die Sünde wurde die Sklaverei bei den Menschen eingeführt. Als Schuld der Sünde haben nach Gottes Gerechtigkeit die Menschen die Sklaverei auf sich nehmen müssen, um Sünden entweder zu bessern oder zu strafen. So wurde der ursprünglich anormale Zustand zu einem gesetzmäßigen, der Gottes Gerechtigkeit entspricht. Die Sklaven haben kein Recht auf Freilassung; aber seine Freunde, die mit ihm ein gemeinsames Leben führen wollten, hielt Augustin an, daß sie ihren Grundbesitz der Kirche übergaben und ihre Sklaven nicht verkauften, sondern freiließen.[4] Vor allem legt er Wert darauf, den Herren eine Behandlung der Sklaven einzuschärfen, wie es den Gerechten, den Bürgern des „Gottesstaates", allein entspricht, die „nicht aus Herrschsucht" befehlen sollen, „sondern in dienstwilliger Beihilfe, nicht aus übermütigem Streben nach

[1] Sermo 355, 5.
[2] Seneca, De beneficiis l. III c. 28; ep. 46.
[3] De civ. XIX c. 15. [4] Sermo 356, 3. 7.

Vorrang, sondern aus erbarmender Fürsorge".[1] Die Herren sollen sich auch hier als wahre Hausväter zeigen, die alle ihre Hausangehörigen wie Kinder zur Verehrung Gottes anleiten. Die Sklaven aber werden nach dem Apostel ermahnt, ihren Herren ergeben zu sein und ihnen von Herzen mit gutem Willen zu dienen, „damit sie, wenn sie von ihren Herren die Freiheit nicht erlangen können, ihre Sklaverei selbst in einem gewissen Sinn zu einer freien dadurch machen, daß sie nicht in arglistiger Furcht, sondern in treuer Liebe dienen, bis die Bosheit vorübergeht und jegliche Herrschaft und menschliche Gewalt abgetan wird und Gott alles in allem ist."[2] Augustin will also an den rechtlichen Verhältnissen nichts ändern, strebt aber danach, die Schroffheiten derselben durch die Vereinigung der Willen der einzelnen zu beseitigen, bis im Jenseits alles ausgeglichen wird.

Wie in der theoretischen Stellung zu der Skavenfrage, so sehen wir auch in den grundsätzlichen Erörterungen über die Pflicht zur Arbeit, daß die Stoiker Augustin schon vorangegangen waren. Schon Epiktet hatte den Satz ausgesprochen, daß keine Arbeit, die an sich moralisch sei, den Menschen erniedrige. Andere freilich hatten den aristokratischen Standpunkt nicht verleugnen können und die Tätigkeit der Lohnarbeiter, Krämer, Handwerker und Händler als gemein angesehen, und sogar Cicero hatte sich ähnlich ausgesprochen. Wir haben schon gesehen, wie Ambrosius hier über Cicero hinausgeht. Bei Augustinus ist es noch deutlicher, und er zeigt sich auch, wie sonst öfter, maßvoller in den Unterscheidungen der Arbeit, die als antike Vorurteile schwer zu überwinden waren. In seiner Schrift über die Arbeit der Mönche nimmt er Gelegenheit, auf diese Fragen näher einzugehen. Da unter den afrikanischen Mönchen sich solche befanden, die nur den Weltkindern die Arbeit zuweisen wollten und ihre Aufgabe allein in Gebet und Betrachtung sahen, so tritt Augustin ihnen entgegen und brandmarkt eine solche Auffassung als Beschönigung der Trägheit, die arbeitsscheue Leute zum Eintritt in das Kloster verleiten könnte. Er stellt die Arbeit als eine Pflicht hin, die freilich seit dem Sündenfall eine saure Pflicht geworden sei.[3] Aber als heuchlerischen Hochmut schilt er den Standpunkt derjenigen, die sich für die Arbeit zu vornehm dünken. „Wahre ehrbare Gesinnung tadelt nicht das, was der Hochmut derjenigen tadelt, die ehrbar genannt werden möchten, aber nicht danach trachten, es wirklich zu sein."[4] Durch Hinweise auf den Nährvater Jesu, den Apostel Paulus zeigt er, daß die Arbeit nicht erniedrige. Mit Bewunderung weist er auf das Große, was durch Arbeit geschaffen worden sei, auf Handwerk, Ackerbau, Städtegründungen und Werke der Baukunst, auf die Erfindungen der Schrift, der Tonkunst, der Malerei, auf das, was in Büchern und Denkmälern niedergelegt sei, um es der Nachwelt zu überliefern, auf das, was in den verschiedenen Ämtern in Staat und Kirche geleistet

[1] De civ. XIX c. 14. [2] De civ. XIX c. 15.
[3] De civ. XXII, 22. [4] De opere monach. 14.

worden sei, auf die Werke geistiger Forschung in Dichtung, Musik und Mathematik. „Das alles", so schließt er diese Aufzählung, „ist groß und durchaus dem Menschen angemessen."[1] Freilich mißt er diese Beschäftigungen mit seinem ethischen Maßstab, bei dem die schon um 400 verfaßte Schrift über die Mönchsarbeit noch deutlich platonische Ideen zeigt, indem sieben Stufen geistiger Reinigung unterschieden werden. Die drei höchsten Stufen geben sich beschaulichem Denken über die menschliche Gesellschaft und die göttliche Ordnung und Autorität hin. So schätzt Augustin allerdings die geistige Arbeit als die höhere. „Nur körperlich und nicht geistig zu arbeiten, bringt keine Förderung, wenn es auch gut erscheint." Aber er fügt gleich hinzu: „Nur geistig, nicht körperlich wirken, ist Kennzeichen der Trägen"[2] und denkt dabei wohl an die Mönche niederen Standes, die im Kloster von körperlicher Arbeit befreit sein wollten. Für die Weltleute gönnt er wohl denjenigen, denen ihr Reichtum es gestattet, die Muße. Sie sollen sie aber verwenden für die Erforschung der Wahrheit und für den Nutzen des Nächsten. Wird ihnen ein Amt aufgelegt, so sollen sie dasselbe aus Nächstenliebe annehmen. So bleibt also doch allen eine Pflicht zum gemeinsamen Besten eingeschärft, wobei wir die besonderen Verhältnisse in der Zeit des ausgehenden Römerreiches in Betracht ziehen müssen, in der es eigentlich für freie Arbeit keinen Raum gab, da die einzelnen Stände, die durch Geburt gebildet waren, kastenartig, des Steuerertrags wegen, abgeschlossen waren. Die einzelnen Beschäftigungen bespricht Augustin als Moralist hauptsächlich von dem Standpunkte aus, inwiefern etwas Unerlaubtes sich darin finden kann. An sich sind alle Beschäftigungen, die durch die Not des täglichen Lebens und die Bedürftigkeit hervorgerufen werden, ehrenhaft.[3]

Unter den Erwerbsarten gibt er, dem gesunden, von den Vorfahren ererbten Sinn der Römer wie den Beispielen des Alten Testamentes folgend, dem Landbau die erste Stelle. Das war ja auch die Beschäftigung Adams im paradiesischen Urzustand, und Augustin findet herrliche Worte, um bei der Landarbeit die ihm immer vor Augen stehende Beziehung auf Gott, den Schöpfer und Spender alles Guten und Schönen, auszumalen. „Wo gibt es ein größeres und wundervolleres Schauspiel, oder wo kann sich die menschliche Vernunft mehr mit der Natur gleichsam unterhalten, als wenn sie ihr beim Säen, beim Bepflanzen der Furchen, beim Versetzen und Pfropfen der Bäume über jede Kraft des Samens und Pflänzchens gleichsam abfragt, was sie vermag und was sie nicht vermag, woher sie es vermag und nicht vermag! Wenn sie fragt, was die unsichtbare, innere Macht der typischen Verhältnisse, was die äußere Pflege vermag; wenn sie in dieser Beobachtung zugleich erkennt, daß weder der Pflanzende, noch der Begießende etwas ist, sondern Gott, der das

[1] De quant. animae 72. [2] Sermo 37, 5, 6.
[3] En. in Ps. 83, 8.

Gedeihen gibt — denn auch die Arbeit von außen kommt ja durch Wesen, die Gott geschaffen hat und unsichtbar lenkt und regiert."[1] Aber auch das Handwerk erhält lobende Worte von Augustinus, weil es den Geist nicht so fesselt, daß er nicht sich Höherem zuwenden kann, und es wird darum auch den Insassen von Klöstern empfohlen.[2]

Der Handel wird allerdings mit Mißtrauen angesehen, aber bei diesem Mißtrauen geht Augustin nicht gleich anderen kirchlichen Schriftstellern so weit, daß er ihn verwirft. Das Mißtrauen beruht bei Augustin wie bei den anderen darin, daß bei dem Handel vielfach ungerechte Übervorteilung unterlief, die von dem Gesetz nicht durchaus verboten war. Augustin fordert, daß der Händler seine Geschäfte ehrlich betreibe, d. h. daß er nicht bei dem Verkauf über den gerechten Preis hinausgehe, daß Lüge und Meineid dabei vermieden würden.[3] Das Zinsnehmen wird, allgemeiner christlicher Anschauung entsprechend, verurteilt als eine Kunst der Bosheit, und er wünscht ein Zinsverbot zugunsten der Armen.[4] In dem Zinsnehmen sah er besonders eine schimpfliche Habsucht und eine lieblose Ausbeutung der Armen; darum ermahnt er die Reichen, statt eines Almosens lieber ein Darlehen den Armen zu gewähren.[5] Diese Stellen würdigen wir dann erst recht, wenn wir daran uns erinnern lassen, daß der Wucher damals weit verbreitet war und der Reiche den mit Wucher verknüpften Erwerb meist seinen Freigelassenen und Sklaven überließ. Die ungesunde geldwirtschaftliche Lage des ausgehenden römischen Reiches hatte nach Vernichtung eines gesunden Mittelstandes durch die törichte Steuerpolitik heillos unglückliche Zustände geschaffen. Eine Gesundung war nicht mehr möglich, und Augustin selbst mochte das wohl ahnen. So mußte er wenigstens, wenn er die Institutionen nicht bessern konnte, alle, die auf ihn hören wollten, persönlich zu bessern suchen, und darauf gehen ja auch alle seine Mahnungen als Moralschriftsteller hinaus. Von einem Bischof konnte man auch in der damaligen Zeit nichts anderes erwarten.

Hier wie in vielem anderen gibt Augustin nur den Standpunkt wieder, den die Christen schon längst vor ihm praktisch eingenommen hatten. Das Große in Augustin liegt darin, daß er nicht nur über fast alle die Fragen, die von den Christen im römischen Reich eine grundsätzliche Stellungnahme verlangten, Auskunft gibt, sondern sie von der höchsten Warte aus behandelt und auf die letzten und höchsten Prinzipien zurückführt, so daß man immer wieder, auch unter ganz veränderten Zeitverhältnissen, zu ihm griff, um bei ihm sich Rat zu holen. Man hat früher vielleicht zu wenig den Zeitverhältnissen Rechnung getragen, in denen Augustin stand, und die auch bei seinen Äußerungen sich geltend machen, namentlich dem apologetisch-pole-

[1] De Gen. ad litt. 8, 16.
[2] De op. monach. c. 15, 16; c. 25, 33.
[3] De Trin. 13, 3, 6. Vgl. Schilling 251 f.
[4] Ep. 153, 6, 25.
[5] De Serm. Dom. in monte 1, 67 f.

mischen Charakter seines „Gottesstaates". Aber die Zeitverhältnisse haben doch auch ihm ein ganz besonderes Relief gegeben. Am Rande des Abgrundes stehend, in den das römische Reich im Westen stürzen sollte, hebt sich seine Gestalt nur um so schärfer hervor, auf die jeder blicken mußte, der nach rückwärts schaute. Sie wuchs ins Riesengroße, da er alle Bildung in sich vereinte, die das Altertum hatte bieten können. Die idealistisch-platonischen Ideen von dem Wahren, Guten und Schönen vereinte er mit der nüchternen, aber gesunden Pflichtenlehre der römischen Stoiker, und, was das wichtigste war, er verband diese besten Erbschaften aus der Antike mit einer Glut christlicher Überzeugung, die auf christliche Herzen nie ihre Wirkung verfehlen kann. Er war der christliche Denker, von dessen Gedanken die nachfolgenden Jahrhunderte im Abendlande zehrten. Mit seiner lateinischen Sprache, die er mit all der Kunst handhabt, über die nur ein rhetorisch Gebildeter seiner Zeit verfügen konnte, bot er die Ausdrücke, mit denen man die schwierigen theologischen und philosophischen Probleme spekulativ erörtern konnte.

Es gab ja wohl auch nach ihm noch Aufgaben, die er nicht hatte erfüllen können. Im Drange der Zeit, je nach den Bedürfnissen der auf ihn einstürmenden Fragen, mitten unter einer verzettelnden praktischen Tätigkeit als Hirt einer bedrängten Diözese schreibend, fehlte es ihm an der Ruhe, um die verschiedenen Probleme in einer alle Einwände erwägenden und alle Zufälligkeiten ausgleichenden Systematik darzustellen. So kommt es, daß Augustin vielfach von entgegengesetzten Seiten in nicht unwichtigen grundsätzlichen Streitfragen als Autorität angerufen werden konnte, ein deutliches Anzeichen, daß seine gelegentlichen Äußerungen verschieden gedeutet werden konnten, vielleicht auch einseitig waren. Was Augustin an allseitig harmonischer Ausgleichung nicht ausführen konnte, das fiel als Aufgabe den Scholastikern zu, die zur Zeit der unbestrittenen Herrschaft der christlichen Lehre auf den von christlichem Geiste ganz getragenen Hochschulen der Theologie und Philosophie viel besser als Augustin die Muße und die Sammlung hatten, um über die Probleme in Ruhe nachzudenken und sie auf der Grundlage aristotelischer Philosophie nach allen Seiten ausgleichend in ihren systematischen Summen zu behandeln. Ein Thomas von Aquin hat so vor allem Augustin ergänzt und in manchem berichtigt. Aber wie Augustin nicht das leisten konnte, was Thomas vollbracht hat, so war auch Thomas nicht eine Aufgabe beschieden, wie sie Augustin glänzend gelöst hat: den antiken Geist zusammenzufassen, um ihn, durch christliche Lebensauffassung und Weltanschauung vertieft und veredelt, der Nachwelt zu überliefern. Bot auch Augustin kein System, sondern muß man dasselbe erst mühsam aus seinen in vielen Schriften verstreuten Äußerungen, die oft eingehender Kommentare bedürfen, zusammensuchen, so bewahren seine Schriften doch bis heute eine eher gesteigerte als verminderte Anziehungskraft. Diese liegt nächst der grandiosen Synthese in der persönlichen Wärme und Überzeugungskraft,

mit der Augustin seine Anschauungen vorträgt. Man fühlt stets, wie ihm die Religion Erlebnis ist, wie er mühsam in schweren Kämpfen sich zu der Wahrheit der christlichen Lehre, zu der Harmonisierung antiker Weisheit mit christlichem Glauben durchgerungen hat; man kostet mit ihm das Glück, das dem Christen die Verheißung des himmlischen Friedens und der Ruhe in Gott in Aussicht stellt, und das er besonders in dem letzten Teile seines „Gottesstaates" mit seliger Begeisterung seinen Zeitgenossen und der ganzen Nachwelt ausgemalt hat. Die Tradition hat diesen Eindruck, den die schriftstellerische Tätigkeit Augustins vor allem macht, nicht unrichtig zum Ausdruck gebracht, indem Augustin mit einem flammenden Herzen in der Hand dargestellt wird als dem Symbol seiner brennenden Liebe zu dem höchsten Gut, während dem hl. Thomas als Symbol die erleuchtende Sonne beigegeben wird, das Symbol der alles klärenden Spekulation. Harnack hat denselben Gedanken in seiner Art ausgedrückt, indem er den Satz niederschrieb: „Bis auf den heutigen Tag ist im Katholizismus die innere, lebendige Frömmigkeit und ihre Aussprache ganz wesentlich augustinisch."[1] In der Tat lehrt Augustin, daß im „Gottesstaat" „keine andere Weisheit des Menschen besteht als die Frömmigkeit, die in der rechten Weise den wahren Gott verehrt und dabei in der Genossenschaft mit den Heiligen, die sowohl Engel als Menschen umfaßt, als ihren Lohn erhofft, daß Gott alles in allem ist."[2]

Mit dem flammenden Hinweis auf das himmlische Reich und die über alles Irdische sich erhebende, alles Sündenelend weit hinter sich lassende Gesinnung der hier nur als Erdenpilger wandernden Bürger des Gottesstaates hat insbesondere auch Augustin die Herzen der Römer seiner Zeit darauf vorbereitet, um die schweren Zeiten, die für sie kommen sollten, zu überstehen und sie für den Kulturberuf vorzubereiten, der ihnen damals bevorstand. Nur als Christen konnten sie die Zeiten überwinden und der göttlichen Vorsehung als Werkzeug dienen, damit sie alles, was erhaltenswert war aus der antiken Kultur, in ihre Obhut nahmen, das Beste des römischen Geistes veredelnd der Zukunft übermittelten. Der Pessimismus, mit dem Augustin die aus der Heidenzeit und der sittlichen Verdorbenheit stammende Befleckung der antiken Kultur verurteilte, war nur zu berechtigt und wurde in seiner Berechtigung bald allen klargemacht. Auf diesem Fundament ließ sich keine neue freie, dauernde christliche Kultur aufbauen. Daß es nicht möglich war, zeigte das Reich des Ostens, wo das alte Fundament im wesentlichen unerschüttert und unverändert weiter beibehalten wurde; hier blühte der Cäsaropapismus weiter, der auch dem Westen geblieben wäre, wenn die christlichen Römerkaiser ihre Herrscherreihe weiter hätten fortsetzen können. Von Augustin selbst verstehen wir es darum, wenn er es unterließ, zur Besserung der verdorbenen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnisse an-

[1] Harnack, Das Wesen des Christentums (Leipzig 1905) 161. Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. III[4] (Freiburg i. B. 1920) 59 ff.
[2] De civ. XIV c. 28.

dere positive Vorschläge zu machen als diejenigen, die ihm als Hirt christlicher Seelen oblagen. Aber neben diesem Pessimismus, den Augustin als römischer Patriot, der er doch war, nicht auf die reale politische Lage ohne weiteres angewandt wissen will, predigt er einen spekulativen Optimismus, der immer von neuem christliche Hörer und Leser zu mutigem Schaffen und Wirken im Vertrauen auf Gottes Vorsehung und Gnade aufrufen mußte. Alles, was Gott geschaffen und angeordnet hat, ist gut; im Vertrauen auf ihn zu wirken, bringt sicher einen Erfolg, vielleicht schon in dem Segen Gottes im Diesseits oder doch sicher in der Erreichung des letzten Zieles im Jenseits. Die Natur und alle Güter der Welt harren nur des guten Gebrauches der Menschen, um Frucht zu bringen und Gutes zu spenden für diejenigen, die sie gebrauchen, und denen, für die sie verwendet werden aus der in Gott wurzelnden Nächstenliebe. Es gab keine bessere Lehre, um die an realistisches Handeln und geistiges Herrschen gewohnten Römer nicht die Hände in den Schoß legen und sie nicht dumpfer Verzweiflung verfallen zu lassen. Augustin hatte schließlich auch recht. Ging auch das römische Reich zugrunde, römischer Geist mit seiner kernigen, praktischen Art ist dem Abendlande erhalten geblieben und wirkte weiter, aber nur in Verbindung mit christlicher Lebensauffassung und Weltanschauung. So ist der Bischof der römischen Provinz Afrika der wertvollste Übermittler antiker Geisteskultur, römischen Realismus und römischer Schaffensfreudigkeit für eine neue Kulturgemeinschaft geworden.

Seine Haltung und seine Ermahnungen haben den Bischöfen und Priestern der katholischen Kirche den Mut gestärkt, um in allen Trübsalen, die kommen sollten, mutig auf ihrem Posten zu bleiben. In einer Predigt, die er aus Anlaß einer Bischofsweihe hielt, schilderte er das Ideal eines Bischofs mit Worten, die lange nachhallten. „Der, welcher dem Volke vorsteht, muß zuerst wissen, daß er der Diener vieler ist. Und dessen soll er sich nicht schämen, weil auch der Herr der Herren es nicht unter seiner Würde gehalten hat, uns zu dienen . . . Durch jenen sind wir Diener, durch den wir auch Freie sind . . . Vorsteher sind wir und Diener zugleich, aber wir stehen nur vor, wenn wir es verstehen zu nützen . . . Leicht ist es, sich Herrlichkeiten auszudenken, der Ehren zu erfreuen, den Jasagern und Schmeichlern das Ohr zu leihen; Schelte zu ertragen, Schimpf ruhig anzuhören, für den Schmäher zu beten, das ist der Kelch, das ist das Gastmahl des Herrn."[1] Während er einmal abwesend war, hatten seine Priester, gelähmt von dem Schrecken vor dem herannahenden Feinde, ihre Fürsorge für die Armen unterbrochen. Augustin schrieb ihnen darauf: „Ich mahne euch, daß ihr euch durch die Erschütterung dieser Welt nicht besiegen und lähmen lasset, da ihr sehet, daß über sie hereinbricht, was unser Herr und Erlöser, der nicht lügen kann, als Zukünftiges vorausgesagt hat. Ihr sollt eure Werke der Barmherzig-

[1] Aurel. August. Tractatus inediti ed. G. Morin, Tr. XXXII p. 112 ss.

keit nicht nur nicht vermindern, sondern ihr müßt noch mehr als gewöhnlich tun. Wie man, wenn man die Mauern seines Hauses wanken sieht, sich in aller Eile zu den Stätten flüchtet, die einen festen Halt gewähren, so sollen die christlichen Herzen, wenn sie den Zusammensturz dieser Welt an der Häufung der Trübsale kommen sehen, sich beeilen, um die Güter, statt sie in der Erde zu verscharren, in der himmlischen Schatzkammer zu bergen."[1]

Als die Vandalen nach Afrika kamen und niemand ihr Vordringen aufhalten konnte, fragten Bischöfe und Priester den Bischof von Hippo um Rat, was sie tun sollten, ob sie bleiben oder fliehen sollten, wie manche spanische Bischöfe das getan hätten. In entschiedenem Ton mahnt Augustin die Fragenden, unter allen Umständen bei ihren Gemeinden auszuharren, zu Gott zu flehen, der allein die Gefahr abwenden könne, und zum Leben wie zum Tode in gleicher Weise sich bereitzuhalten. Wenn es nicht möglich sei, daß dieser Kelch von ihnen gehe, so möge der Wille Gottes geschehen. Gott könne nichts Böses wollen. Die Hirten sollten sich mit ihren Gläubigen retten oder mit ihnen dasjenige auf sich nehmen, was dem Vater gefällt, ihnen zu senden.[2]

Solch männliche Worte wurden nicht umsonst gesprochen, allenthalben vielmehr befolgt. Kamen sie ja von demjenigen, dem man als dem größten lateinischen Kirchenlehrer eine Autorität im Abendlande wie keinem gab.

Als der 75jährige Augustinus am 28. August 430 furchtlos, wie er es anderen gelehrt, inmitten der von den Vandalen belagerten und dem Untergang geweihten Stadt Hippo seine Seele aushauchte, war seine Mission hundertfach erfüllt und mit seiner Mission auch die geistige Kulturmission des Römertums festgelegt.

§ 3. Das Papsttum unter Leo dem Großen. Der Untergang des weströmischen Reiches.

All der geistige Same, den Augustinus mit Ambrosius und anderen christlichen Schriftstellern ausgestreut hatte, wäre verloren gegangen, wenn es an Bewahrern und Übermittlern gefehlt hätte, die in gleichem Sinn die Gedanken dieser Geistesmänner vertraten und immer neuen Generationen unverfälscht weitergaben. Daß die christlichen Traditionen rein bewahrt wurden, war zu keiner Zeit so sehr dringend notwendig, als in den Zeiten von der Mitte des fünften Jahrhunderts bis zum achten Jahrhundert. Zu keiner anderen Zeit war die Gefahr, daß diese Traditionen mit den Resten der antiken Kultur verschüttet wurden, so groß, als am Ende des fünften Jahrhunderts. Die Gefahr konnte nur dadurch beschworen werden, daß das Christentum in einer organisierten Anstalt verkörpert war, in der römisch-katholischen

[1] Ep. 122. [2] Ep. 228.

Kirche. Das erste Erfordernis jeder Organisation ist ein einigendes Band und eine leitende Gewalt, deren Übertragung auf festen Normen beruht. Das bot die Kirche mit ihrem Oberhaupt, dem Papste in Rom, der in dem Chaos, das bei dem Zusammensturz des weströmischen Reiches in den brausenden, alles zu verschlingen drohenden Stürmen der Völkerwanderung eintrat, die oberste Autorität darstellte, die allein sich in dem Westen behauptete und in den Stürmen nicht vermindert, sondern vermehrt und gestärkt wurde. Das dringende Bedürfnis nach einem Mittelpunkt, an dem man noch Halt finden konnte, mußte die Römer dazu führen, alles zu tun, um diese Autorität zu erhalten und zu mehren.

Die päpstliche Autorität hat ihre unzerstörbaren Fundamente in den Worten des Heilands: „Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen", durch die Petrus die Autorität des Gebieters erhielt und in ihm das Amt der obersten Leitung der Kirche eingesetzt wurde. Dazu kommt das zweite, vom Heiland gebrauchte Bild: „Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben." Die Übertragung der Petrus verliehenen Gewalt an die, welche sich als seine Nachfolger betrachteten, beruht auf dem historischen Nachweis von der Anwesenheit Petri in Rom, der jetzt auch von protestantischen Gelehrten anerkannt wird[1]. Ist auch der Primat innerlich begründet und keineswegs ausschließlich das Produkt einer Entwicklung, die mit dem Wirken des hl. Petrus in der Hauptstadt des römischen Reiches gegeben wurde, so hat doch der Historiker volle Freiheit, um darauf hinzuweisen, wie die durch Christi Wort begründete Autorität sich allmählich erst entwickelte, und wie sie durch äußere Umstände bei dieser Entfaltung begünstigt wurde. Wen diese Aufgabe reizt, darf ihr auch vom katholischen Standpunkte ebenso nachgehen wie derjenige, der in der Fülle der Zeiten, die das Erscheinen des Heilands begleitete, die äußeren Umstände zusammenstellt, welche die Ausbreitung der christlichen Lehre begünstigten. Schon der Papst Gelasius ging am Ende des fünften Jahrhunderts solchen Gedanken nach, indem er den Satz niederschrieb: „Christus leitete den Apostelfürsten in wunderbarer Fügung nach Rom, zur Herrin der Völker, damit er in der alle überragenden Stadt den ersten und alle überragenden Petrus lenkte."[2] Das Walten der Vorsehung leuchtet uns ein, wenn wir uns die Frage stellen, ob die Entwicklung des Primats ebenso gefördert worden wäre, wenn Petrus nicht nach Rom gekommen, sondern in Antiochien als Bischof geblieben wäre? Es hätten zum mindesten dann die Bischöfe von Rom, auch ohne daß sie sich auf die Nachfolge Petri berufen konnten, den Nachfolgern eines Petrus in Antiochien den Vorrang mit dem gleichen Mangel an innerer Begründung streitig gemacht, wie die Bischöfe von Konstantinopel der Residenz im Osten, das gegenüber dem alten Rom taten. Ja sie hätten das sicher

[1] Lietzmann, Petrus und Paulus. Bonn 1915.

[2] Gelasius, Tractatus II De damnatione nominum Petri et Acacii c. 10 ed. Thiel, Epistolae (Braunsberg 1868) p. 529.

noch viel mehr getan, denn mit Rom konnte keine Stadt der Welt wetteifern. Horaz hatte das klassisch zum Ausdruck gebracht in seinen Versen:

Alme sol, curru nihilo diem qui
Promis et celas aliusque et idem
Nasceris, possis nihil urbe Roma
Visere maius![1]

Die großen Vorteile, welche die alte Weltbeherrscherin mit ihrem Glanze, mit ihrer geographischen Lage als Mittelpunkt der Mittelmeerländer bot, die so sehr zur Entwicklung der Christengemeinde in Rom beitrugen und jedes autoritative Wort in die ganze Weite des römischen Reiches schnell hinaustrugen, hätten dann nicht ausgenutzt werden können. So aber glänzten die Blutzeugen, die hier ihren Glauben dem Machtgebot des heidnischen Staates gegenüber vertraten, heller als anderswo. Dazu trat noch die große Menge der Einwohner, die aus der Christengemeinde in Rom bald die zahlreichste, die bedeutendste nach Zahl und Wert machen mußte. Aus einem Briefe des Papstes Cornelius können wir auf die Zahl der Gläubigen einen gewissen Schluß ziehen, da wir darin die Angabe finden, daß der Klerus mit dem Bischof aus 154 Personen bestand, unter denen 46 Presbyter waren, und daß außer dem Klerus noch 1500 Witwen und Hilfsbedürftige von der Gemeinde unterhalten wurden. Das war um die Mitte des dritten Jahrhunderts in der Zeit der Verfolgungen. Man hat daraufhin für diese Zeit den Stand der römischen Gemeinde schon auf 30 000 bis 50 000 Mitglieder berechnet. Im Jahre 419 lesen wir von 70 Priestern. Bei einer Synode des Jahres 499 wurden 74 Priester als anwesend genannt, und bei der Gelegenheit erfahren wir, daß es damals 29 Titelkirchen gab, d. h. solche, die Mittelpunkte ordentlicher Seelsorgetätigkeit waren, von denen wir 15—20 schon für die Zeit Diocletians annehmen können. Diese älteren Tituli waren römische Privathäuser, die von reichen Besitzern für die kirchlichen Zwecke hergegeben wurden, was uns wieder einen Schluß auf die öffentliche Stellung der Gemeindemitglieder erlaubt. War so schon die Christengemeinde eine Macht in der Zeit der Verfolgungen, so wuchs diese gewaltig seit Konstantin, der durch seine Munifizenz, die Errichtung der Basilika über dem Petrusgrab und die Schenkung des Lateranpalastes an den Papst den Nachfolgern des Apostelfürsten eine glänzende äußere Stellung verlieh. In der Zeit, da der Kaiser seinen Sitz nach der neuen Hauptstadt an der Grenze Asiens verlegte, nahm der Papst seinen Wohnsitz in einem kaiserlichen Palast in Altrom!

Das mußte auch solchen Augen, die innerliche Vorgänge nicht wahrzunehmen vermochten, zeigen, nach welcher Richtung die Entwicklung in Rom ging, daß hier eine Autorität sich immer deutlicher entfaltete, welche nicht nur die Vertretung Roms, sondern auch die der abendländischen Kultur übernehmen sollte. Und wenn schon alle

[1] Carmen sec. 9—12.

Bischöfe, seitdem das Christentum Staatsreligion geworden war, einen großen weltlichen Einfluß erhielten, den wir bei Ambrosius und Augustinus im einzelnen leicht erkennen können, durch die Gerichte über Geistliche in Streitsachen zwischen Geistlichen und Laien, in allen bürgerlichen Rechtssachen, die die Parteien einem Bischof freiwillig zur Entscheidung vorlegten, durch den Schutz der Notleidenden und Rechtlosen, so galt das vornehmlich für den römischen Bischof. Er wurde allenthalben vom Staate zur Kontrolle der Verwaltung und Rechtspflege herbeigezogen, welche dies nur zu sehr notwendig hatte. Die äußere Stellung des römischen Bischofs wurde für die ärmeren Einwohner der Stadt besonders dadurch von Bedeutung, daß die Unterhaltung der Armen fast ganz auf den Papst überging, dem dafür stets zunehmende Ländereien um Rom, in Italien und darüber hinaus zur Verfügung gestellt wurden.

Anderseits bot die äußere Machtstellung dem Papsttum und der Kirche inmitten einer so bunt zusammengewürfelten Bevölkerung, die an alle Genüsse einer raffinierten und dekadenten Kultur gewöhnt war, erhöhte Gefahren wie nirgendwo. Jene Auffassung, aus der heraus Petrus den Ort, in dem er sein Sendschreiben aus Rom niederschrieb, Babylon nennt, blieb lange erhalten.[1] Tacitus sagte von Rom, daß hier alle Frevel und alle Schande von der ganzen Welt zusammenfließen.[2] All das Elend einer Großstadtkultur offenbarte sich hier. Die öffentliche Unsittlichkeit, der Aberglaube mußten auch viele schwache Christen anstecken, und deren Zahl wuchs, als im vierten und fünften Jahrhundert viele Scheinbekehrte hinzukamen, die nur durch den äußeren Umschwung und den Druck von oben Christen geworden waren. Auch in den Klerus kamen fragwürdige Glieder, deren Streben darin aufging, ihre Beziehungen zu vornehmen und reichen Kreisen zu pflegen, um gleich ihnen in neuester Modetracht zu glänzen, den Damen zu gefallen, Geschenke oder Vermächtnisse, wenn nicht noch schlimmere Gunstbezeugungen herauszuschlagen. Hieronymus hat einige dieser geistlichen Standesgenossen mit seiner spitzigen Feder wohl nicht ohne Übertreibung in einem Briefe an die Jungfrau Eustochium gekennzeichnet: „All ihre Sorge geht auf die Kleidung, ob sie von Wohlgerüchen duftet, ob die Fußbekleidung geschmeidig ist und dabei glatt anliegt. Die Haare werden mit Brenneisen gekräuselt, die Finger strahlen von Ringen, und sie treten kaum fest auf, damit die Sohlen von dem etwas feuchten Boden nicht etwa naß würden. Man möchte sie, wenn sie daherkommen, eher für Freier als für Kleriker halten.“ Dann entwirft er eine beißende Schilderung von einer bestimmten geistlichen Persönlichkeit, die damals den Typ dieser Herren vor allen darstellte: Mit der Sonne steht er auf und läßt sich sein Besuchsprogramm vorlegen. Er sieht, wie er die Wege abkürzen kann, und dann macht sich der alte Herr zu un-

[1] 1 Petr. 5, 13. Vgl. Euseb., Hist. eccl. II c. 14.
[2] Tacit. Ann. 15, c. 44.

passender Frühzeit schon auf den Weg, dringt fast bis zu den Schlafzimmern vor. Wenn er ein Kißchen sieht, ein schönes Handtuch oder irgendein Hausgerät, so lobt und bewundert er es, bis man es ihm gibt, denn man fürchtet den Stadtkurier zu beleidigen. Keuschheit und Fasten sagen ihm nicht zu. Sein Frühstück prüft er nach den fetten Düften und nennt es heiliges Liebesmahl. Überall erblickt man ihn mit seinem rohen, frechen Blick, seinem stets für Schmähreden geöffneten Mund. Wo immer etwas Neues vernommen wird, da vergrößert und übertreibt er das Gerücht. Er wechselt die Pferde alle Stunden, und sie sind so schmuck und feurig, daß man ihn für den Bruder des Königs von Thrazien halten könnte.[1]

Auch das Papsttum konnte sich der Gefahren, die weltlicher Sinn und Gier nach Macht und Ehre boten, nicht immer entziehen. Wer wird sich darüber wundern? Nur der, der Menschen nicht kennt. Wundern kann man sich nur darüber, daß das Papsttum stets wieder auf die ihm gewiesene, hohe Aufgabe zurückgeführt werden konnte. Es wird aber immer das auf stürmischem Meere hin und her geworfene Schiff Petri bleiben. In der Zeit des ausgehenden Römerreiches war die Gefahr noch nicht so groß, daß die Träger des Papsttums sich und ihre Würde im Machtgenuß und Luxus und in der Pflege der Kultur verloren. Das kam erst am Ende des Mittelalters. Die ideale Auffassung von der Priester- und Hirtenwürde, wie sie ein Ambrosius und Augustinus übernommen und weiter vertieft hatten, war zu hoch, als daß man dergleichen damals geduldet hätte. Vor allem war der Gegensatz zwischen weltlicher und kirchlicher Gesinnung damals viel zu lebendig, weil er sich noch zum großen Teile deckte mit dem Abgrund, der Heidentum und Christentum trennte. Aber bald nachdem mit der Kirche auch das Papsttum durch die Gunst des Staates und des Hofes äußerlich so sehr erhoben war, zeigte es sich doch, daß die päpstliche Stellung bisweilen das Ziel ehrgeiziger Bestrebungen werden konnte, die zu öffentlichem Ärgernis führten. Die Gelegenheit dafür boten die Papstwahlen.

Die Wahl der Päpste erfolgte damals in derselben Weise wie die Wahlen der anderen Bischöfe. Das Papsttum war eine Wahlmonarchie, die nach menschlichem Ermessen die beste Gewähr bot für die Sicherstellung der Autorität und für die Freiheit in der Auswahl des Tüchtigsten. Sie entnahm von der Monarchie das Beste, indem sie lebenslänglich einem die oberste Leitung und Herrschaft anvertraute, konnte aber die Mißstände weltlicher Wahlmonarchie ausschließen. Eine Wahlmonarchie trachtet bei weltlichen Monarchen immer danach, Erbmonarchie zu werden, weil der Vater natürlich dem Sohn die Nachfolge verschaffen will, schränkt aber dadurch den Vorteil der Monarchie wieder ein, weil damit die Geburt und nicht die

[1] Hieron., Ep. 22 ad Eustochium, De custodia virginitatis n. 28. Migne P. l. XXII, 414.

Tüchtigkeit entscheidet. In der priesterlichen Wahlmonarchie fiel dies fort. Wohl sehen wir ähnliche Bestrebungen wie die nach der Erbmonarchie, indem Bischöfe und Priester in gut gemeintem Sinn durch Designation ihren Nachfolger bei ihrem Lebensende zu bestimmen suchten. So hat Augustin seine Gemeinde in feierlicher Weise auf den von ihm vorgeschlagenen Nachfolger verpflichtet. Aber man erkannte bald die mit der Designation verbundene Gefahr, da damit die Wahl ganz herabgedrückt werden konnte und mit Begründung einer Erbmonarchie schließlich der Übergang zu einer rein weltlichen Herrschaft sich eingestellt hätte, wie z. B. das in Montenegro der Fall war. In Rom wie für die anderen Bischofssitze wurde die Designation dann bald verboten. Mit der Freiheit der Wahl mußte man deren Mißbrauch in Kauf nehmen. Es wählten Klerus und Volk im Beisein der benachbarten Bischöfe, die zuzustimmen und den Gewählten zu konsekrieren hatten. Von dem Volke trat natürlich die Beamtenaristokratie hervor, wie auch der höhere Klerus eine größere Bedeutung hatte als der niedere Klerus. Es konnte kaum ausbleiben, daß unter solchen Umständen bisweilen ehrgeizige Mitglieder des Klerus ein Mittel fanden, um durch Parteiungen, die sie anzettelten, die Wahl auf sich zu lenken und sich jene Stellung zu verschaffen, deren Macht und Einfluß sie vornehmlich begehrten. Die Reaktion, die gegen solche Bestrebungen eintreten mußte, rief dann schon frühe zwiespältige Wahlen und Schismen hervor, die in der Bevölkerung schlummernden Leidenschaften die traurige Gelegenheit verschafften, auszubrechen und die Ehre der römischen Kirche herabzusetzen. So entfachte Ursinus 366 gegenüber dem rechtmäßig gewählten Papst Damasus ein Schisma, das mit blutigen Straßenkämpfen begleitet war, und auch bei der Wahl des Papstes Bonifatius I. i. J. 418 kam es zu Gewalttaten, indem der Archidiakon Eulalius sich in der Lateranbasilika mit Unterstützung des Stadtpräfekten Symmachus wählen ließ. Die Kaiser mußten in beiden Fällen einschreiten, um die Eindringlinge zu beseitigen. Das waren die ersten Schismen, die nicht die letzten sein sollten.

Sie konnten nur vorübergehend die hohe Mission verdunkeln, die den Päpsten als Trägern des Primates zukam und von Jahrhundert zu Jahrhundert sich deutlicher entfaltete durch die Entscheidungen, die von Rom aus in Fragen der kirchlichen Lehre und Disziplin erfolgten. Die nur in Bruchstücken noch auf uns gekommenen Briefe der Päpste dieser Zeit zeugen davon, wie vielfach die Päpste dafür in Anspruch genommen wurden, und wie vielseitig die Tätigkeit war, die sie als oberste Wächter der Lehre und Sitte ausübten. Fehlte es auch nicht an Widerspruch und Ungehorsam gegenüber ihren Entscheidungen, die Kette der lauten Anerkennungen des Primates schließt ihre Glieder immer enger zusammen. Ein Ambrosius schreibt: „Wo Petrus, da ist die Kirche",[1] und aus einer Predigtstelle von Augu-

[1] Enarr. in psalm. 40 n. 30.

stinus konnte man mit Recht den Satz formen: Roma locuta, causa finita.[1]

Wenn auch der Orient, nachdem der Bischof von Konstantinopel den Interessen der kaiserlichen Machtpolitik dienen mußte, eifersüchtig danach trachtete, sich ein eigenes kirchliches Zentrum zu schaffen, vorläufig kam das nicht über eine Rangerhöhung des Bischofs der neuen Kaiserresidenz hinaus, dem das Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 den zweiten Platz in der Reihe der Patriarchate schaffen wollte, ein Begehren, das Rom mit Recht zurückweisen konnte. Aber je mehr solche Bestrebungen im Osten hervortraten, desto fester schloß sich der westliche Teil des Römerreiches um das Papsttum zusammen. Hier war der Papst nicht nur Primas, sondern Patriarch, Metropolit des Kernlandes Italien und Bischof des einzigen Mittelpunktes, für den man um so mehr bangte, als die politische Macht, die dort nicht mehr ihren Sitz zu nehmen wagte, ins Wanken kam. Das Jahr 410 sollte doch, wenn auch der Schrecken vor Alarich bald vorüberging, für Rom der Anfang vom Ende sein. Eine deutliche Sprache reden da schon die in der Zeitenfolge zusammengestellten Grabinschriften Roms, auf deren Abfassung man bis zu diesem Jahre besondere Sorgfalt verwendet hatte. Sie werden jäh unterbrochen, und die, welche dann allmählich wieder auftreten, zeigen, daß man nur noch mühsam die alten Formen nachstammelte.[2] Rom bot nicht mehr die Stätte, wo man in Ruhe Bildung und Wissenschaft pflegen konnte, weil man sich nicht mehr sicher fühlen konnte. Aber wo war überhaupt noch eine Sicherheit, eine Schutzmacht im Westen vorhanden?

Der schwächliche Sohn des großen Theodosius, Kaiser Honorius, dem der Westen bei der Teilung zugefallen war, hatte sich der einzigen Stütze, die er besaß, beraubt, als er seinen Schwiegervater, den Vandalen Stilicho, den Sieger über Alarich und Radagais, in kleinlicher Eifersucht enthaupten ließ. Hilflos hatte er dem Zuge Alarichs gegen Rom zugesehen und sich damit begnügt, in dem festen, durch Sümpfe geschützten Ravenna seine Person in Sicherheit zu bringen. In Rom sicherte er sich nur seine Grabstätte in dem Mausoleum am Grabe des Apostelfürsten, wo er 425 seine Ruhe fand. Seine Schwester Galla Placidia, die Witwe des zu früh verstorbenen Feldherrn Constantius, die für ihren Sohn Valentinian III. die Regierung führte, konnte mit ihrer Klugheit das nicht ersetzen, was eines Mannes Kraft mehr als je erfordert hätte. Unter Valentinian III. ging Afrika an die Vandalen, Britannien an die Angelsachsen verloren, nur in Gallien erhielt der Feldherr Aetius noch einige Zeit die Ehre des römischen Reiches aufrecht, aber auch er konnte allein durch die in Gallien eingedrungenen

[1] Sermo 131, c. 10: Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam; inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est. Utinam aliquando finiatur error!

[2] De Rossi, Inscriptiones christ. urbis Romae I, 250.

Germanenstämme die unter Attila einfallenden Hunnen auf den Katalaunischen Gefilden bei Troyes zurückweisen.

Bei dieser Schwäche der politischen Macht drängte es die Römer im Abendlande, in dem Papsttum ihren religiösen und moralischen Mittelpunkt zu suchen, um so wenigstens ein geistiges Band zu haben, das sie umschloß. In den Zeiten der Gefahr suchten sie dort mindestens eine moralische Hilfe und Stütze. In Rom selbst drängte man sich um den Papst, die einzige Autorität, die nicht wankte, nicht herabsank, sondern aufstieg. Dort blieb den Römern allein noch ein Amt, das die Ehre des römischen Namens aufrechterhielt. Die Träger der päpstlichen Würde und Bürde waren ja aus ihrer Mitte hervorgegangen, Männer von ihrem Blute. Fast sämtliche Päpste der ersten vier Jahrhunderte stammten aus Rom oder der Umgegend von Rom. Seltene Ausnahmen waren Damasus (366—84), der aus Spanien stammte, und Zosimus (417—18), ein Vorläufer der Griechen, die erst zahlreicher wurden, als Rom unter oströmische Herrschaft kam. In diesen aus dem römischen Klerus hervorgegangenen Männern konnte die alte Klugheit der Römer in der Regierung und Leitung der Völker fortleben mit dem praktischen Sinn und dem strengen Rechtsgefühl, die nun freilich getragen werden sollten von den idealen Gedanken, auf denen ihre geistige Gewalt beruhte. Es war nicht leicht, beides miteinander zu vereinen, denn die trotz aller Not nicht erstorbene Leidenschaft und irdische Gesinnung der großen Masse der römischen Bevölkerung zog nur zu oft auch die geistlichen Kreise herab. Aber es fehlte nicht an Päpsten, die trotzdem das Ideal eines Hohenpriesters und guten Hirten verwirklichten und dann Muster wurden, an denen sich nachfolgende Generationen ein Beispiel vor Augen halten konnten, um die ideale Mission des Papsttums nicht in Vergessenheit geraten, sondern immer von neuem aufleuchten zu lassen.

Ein solcher Papst war Leo I. (440—61), der erste, dem man zum Ausdruck der Bewunderung und Dankbarkeit den Beinamen des Großen gab, der uns die Höhe des Papsttums in den Zeiten des christlichen Altertums bedeutet. Es ist unrichtig, wenn man Leo I. als den Schöpfer des römischen Primats ansieht oder in seine Zeit den Ursprung des Primats verlegt. Richtig ist nur, daß der Primat, der auf die Worte des Heilands begründet ist, sich langsam unter Mitwirkung äußerer Umstände entwickelnd, in der Zeit Leos I. in voller Entfaltung in das Licht der Weltgeschichte tritt.

Das volle Licht, das jetzt auf ihn fällt, wirkt besonders durch den Gegensatz zwischen Orient und Okzident. Im Orient war wider Erwarten das Kaisertum neu befestigt worden, hauptsächlich dank der Weisheit der großen Enkelin Theodosius' des Großen, der heiligen Pulcheria, die zuerst für und neben ihrem frommen, aber schwachen Bruder Theodosius II. regierte, dann seit 450 als Kaiserin, den greisen Senator Marcian sich als Gemahl zugesellend, die Geschicke des oströmischen Reiches bestimmte. Die innere Festigung des oströmischen Reiches erkennen wir in der Sammlung der allgemeinen Konstitutionen

seit Konstantin, der 430 vollendeten Kodifikation des römischen Rechtes, die als Codex Theodosianus auch für das Abendland bis auf die von Germanen beherrschten Teile von Bedeutung werden sollte. Neben dieser inneren und äußeren politischen Kräftigung, die noch dem weströmischen Kaisertum Valentinians III. eine Stütze gewährte, sehen wir aber religiös den Orient durch tiefgehende Spaltungen entzweit und zerrüttet, so daß man kein anderes Mittel weiß, als den Papst in Rom anzugehen, damit er durch sein Eingreifen die Einheit der zerrissenen Kirche rette. So hilft der Papst als religiöses Oberhaupt dem Osten, während der oströmische Kaiser den weströmischen auf seinem wankenden Throne stützt. Welchen Trost mußte das den abendländischen Römern in diesen trüben Zeiten gewähren!

Leo I. drückte diese Befriedigung in seiner klaren und kernigen Sprache in einer berühmten Predigt aus, in der er, das alte und neue Rom mit einander vergleichend, den neuen Beruf preist, den Rom nun erfüllte. Die Predigt hielt er am 29. Juni, am Festtage der Apostel Petrus und Paulus: „Das sind die beiden Heiligen," so spricht er vor seiner ihm zur geistigen Weltleitung dienenden Stadt, „durch die dir das Evangelium aufgegangen ist, und durch die du, einst eine Lehrmeisterin des Irrtums, zu einer Schülerin der Wahrheit geworden bist. Diese deine heiligen Väter, deine wahren Hirten, haben dich von neuem gegründet; sie haben eine für den Himmel bestimmte Schöpfung hinterlassen, eine viel bessere und glücklichere als jene, die deine ersten, irdischen Mauern errichteten und von denen derjenige, der dir den Namen gab, dich durch Brudermord befleckte. Durch sie bist du zu hohem Ruhm gelangt, eine auserwählte, priesterliche und königliche Stadt geworden; als Sitz des heiligen Petrus das Haupt der Welt, konntest du dir durch die göttliche Religion weitere Ländergebiete untertänig machen als ehemals durch die irdische Herrschaft. Mit vielen Siegen geschmückt, hast du einst über Länder und Meere dein Zepter getragen; und doch hast du nicht so viel im Kriege dir untertänig gemacht, als jetzt durch den Frieden des Christentums . . . Die göttliche Vorsehung hat die Geschicke des römischen Reiches geleitet. Die vielen Staaten wurden in einem Reiche geeint und mit einander verbunden, so daß dann die Predigt des Evangeliums die Wege bereitet fand . . . und das Licht der Wahrheit, welches für das Heil aller Völker enthüllt wurde, sich um so wirksamer vom Haupte aus durch den ganzen Leib der Welt ergießen konnte . . . Welchen Nachwuchs die beiden Apostel mit ihrem Opfertod wie göttliche Samenkörner unserer Stadt gebracht haben, das zeigen die Tausende von Martyrern, die in ihren Gräbern dieselbe umgeben, ein ganzes Volk von Blutzeugen, dessen Glanz alles an sich zieht und welches ein wahres Diadem aus Edelsteinen für Rom ausmacht."[1]

Nicht Herrschsucht erwuchs aus einer solchen Freude über den neuen Glanz und Beruf in Leos Herz, denn er hatte es sich und anderen

[1] Sermo 82. Zum Teil nach der freien Übersetzung von Grisar, Gesch. Roms 71.

Bischöfen vorgehalten, daß er die Lehre desjenigen zu vertreten hatte, der gesprochen hat: „Lernet von mir, denn ich bin sanft und demütig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht.“ In dem ernsten, diese Worte anführenden Schreiben an seinen Vikar in Illyricum, den Erzbischof Anastasius von Thessalonike, schließt er dann: „Das werden wir aber gewiß nicht an uns erfahren, wenn wir nicht auch das andere noch beherzigen, was der Herr noch sagte: „Wer unter euch der größere ist, der sei euer Diener, und wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, erhöht werden.“[1]

Er weiß, daß seine Herrschaft eine andere ist als die des weltlichen Herrschers, eine geistige, auf die der Kaiser nicht mit Eifersucht zu blicken braucht und die von einem armen Fischer ausging. Darum konnte er auch offen vor dem Kaiser solchen Gedanken Ausdruck verleihen, ohne daß er befürchten mußte, mißverstanden zu werden. Er tat das in einer Szene, die uns den Wechsel der Zeiten wie keine andere vor Augen führt.

Als der Kaiser Valentinian III. mit seiner Gemahlin Eudoxia und seiner Mutter Galla Placidia im Jahre 450 nach Rom kam, um am Festtage des römischen Primats, den man am 22. Februar damals feierte, umgeben von großem Geleite dem Apostelfürsten in dessen Basilika seine Ehrfurcht zu bezeugen, hielt der Papst eine jüngst entdeckte Homilie zu Ehren des hl. Petrus, in der er vor dem Kaiser die Römer folgendermaßen ansprach: „Sehet, einem armen, geringen Manne wie Petrus ist von Christus die erste und größte Stadt der Welt zur Leitung übergeben worden. Dem Holze des Kreuzes haben sich die Zepter der Könige unterworfen; der Purpur des Hofes ist dem Blute Christi und der Märtyrer untertänig. Der Kaiser, mit dem glänzenden Diadem geschmückt und begleitet von unzähligen Kriegern, kommt und begehrt die Fürbitte des Fischers. In dessen Verdiensten erkennt der Herrscher eine größere Zierde als in den Edelsteinen, die seine Gewänder bedecken. Welches Geheimnis der Weisheit, welch wunderbare Wirkung der Rechten Gottes! An den Verdiensten der Armen begehren Reiche Gewinn zu machen, und Edle und Vornehme werfen sich nieder vor der Grabstätte der Heiligen aus geringem Stande.“[2]

Das war der richtige Geist, der in den politischen Wechselfällen die Gesamtkirche einigend zusammenhalten und leiten konnte, der aber vor allem das Band nun festigen sollte, welches das Gebiet des weströmischen Reiches umschließen sollte, als die einzelnen Teile auseinanderzugehen drohten. Rom sollte der neue geistige Mittelpunkt der neuen Gemeinschaft im Abendlande werden. Hier holte man sich die Muster für alles das, was noch zusammenschloß. Das waren aber allein kirchliche Angelegenheiten, äußere und innere. Wir sehen das

[1] Ep. 14.

[2] Morin in Anecdota Maredsolana I (1893) 409. Vgl. Grisar I, 315.

schon auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst, für die Rom freilich auch mehr Muster als jede andere Stadt im Westen bot, da hier seit der Herrschaft der christlichen Kaiser die überlieferte römische Kunsttätigkeit noch eine Nachblüte hervorrief, die allerdings nur an eine absterbende Richtung anknüpft, aber doch zu eigenartigem Ausdruck fähig war. Für die Kirchengebäude wurde im Abendlande der Basilikastil maßgebend, der sich in Rom von selbst entwickelt hatte aus den vornehmen Privathäusern, die in den Zeiten der Verfolgungen als Versammlungsräume der Christen gedient hatten. In Italien und darüber hinaus im ganzen Abendlande ist er für das erste Jahrtausend die regelmäßige Form für die christlichen Kultus- und Versammlungsräume geblieben. Ein sinnfälliges Zeichen für das, was jetzt Rom für das Abendland bot. Die noch wohlgepflegte Sprache der aus der Kanzlei Leos I. hervorgehenden Aktenstücke mit ihren nach bestimmten rhythmischen Gesetzen gebauten Satzschlüssen wurden im Abendlande nachgeahmt in liturgischen Gebetsformeln wie anderen gewählten Schriftsätzen, so daß wir von einem Cursus leoninus sprechen. Ging auch die Kenntnis teilweise verloren, sie starb nie ganz aus, lebte im 11. Jahrhundert in Rom besonders an der päpstlichen Kanzlei wieder auf und verlieh der Kirchensprache einen eigenen Reiz und eine Wärme, die uns entschädigen für das, was an klassischem feinem Stil sonst verloren ging. Dieser weiter gepflegte Schmuck der Sprache, verbunden mit dem des aufkommenden Reims, läßt uns das mittelalterliche Latein keineswegs als eine tote, sondern als eine weiterlebende, verschiedenen Stimmungen in musikalischer Betonung vielseitigen Ausdruck gebende Sprache erkennen.

Dann wirkte natürlich Rom mit seiner Liturgie nach den verschiedensten Seiten, wo man in lateinischer Sprache die heiligen Geheimnisse darbrachte, als Muster. Dem Bedürfnis, die Meßgebete der römischen Priester in ihrer Gesamtheit vor Augen zu haben, entsprachen die römischen Sakramentarien, dessen ältestes man Leo I. zugeschrieben hat, freilich mit Unrecht, denn es stammt aus dem sechsten Jahrhundert und gibt die römische Liturgie dieser Zeit wieder. Ihm reiht sich an das den Namen des Papstes Gelasius (492—96) tragende, aber aus dem siebten Jahrhundert stammende Sakramentar.

Noch unmittelbarer als solche allgemeine Anregungen, die im Laufe der Zeit von Rom als dem kirchlichen Mittelpunkt des lateinischen Westens ausgingen, wirkten die organisatorischen Maßnahmen der einzelnen Päpste. Leo I. zeigte für solche organisatorischen Fragen den weiten Blick des römischen Weltlenkers. Er war bedacht darauf, die Metropolitanverfassung klar durchzuführen, so daß die Bischöfe einer Kirchenprovinz unter einen Metropoliten gestellt waren.

Über diese gab es dann die Patriarchen. Als Patriarch Westroms hatte der Papst seine besonderen Vikare für Gallien in Arles, das an Stelle Triers weltliches Verwaltungszentrum von Gallien geworden war, und für Illyricum in Thessalonike. Die Gewalt der einzelnen unterscheidet Leo deutlich, indem er darauf hinweist, daß die Voll-

machten der Metropoliten und der Patriarchen auf den Satzungen beruhen, welche die heiligen Väter aufgestellt haben, der Primat aber sich aus göttlicher Einsetzung herleite. Durch die Zwischenglieder solle sich die Fürsorge für die ganze Kirche bei dem einen Stuhle Petri vereinen und kein Teil von dem Haupte getrennt sein.

Eine Tat vor allem aber war es, für die man Leo dem Großen die Dankbarkeit nie vergaß und die von der Volksphantasie bald mit Legenden umsponnen wurde: die wirksame Fürsprache, die er vor dem auf Rom vorrückenden Attila für Rom einlegte. Attila, der Führer der Ost- und West-Rom abwechselnd bedrohenden Hunnen, war der Schrecken ganz Europas geworden. Niemand schien fähig zu sein, die wilden Horden nach dem Osten zurückwerfen zu können, weder die Diplomatie von Byzanz noch die Germanenvölker. Als Gottesgeißel bedrohte Attila alle ohne Unterschied mit restloser Vernichtung und Versklavung. Wohl war es dem Feldherrntalent des Aetius gelungen, im Bunde mit den Westgoten in der Völkerschlacht auf den Katalaunischen Gefilden ihn in Gallien aufzuhalten. Aber wenn auch Attila darauf in die Theißebene nach Ungarn zurückgezogen war, so war seine Kraft doch keineswegs vernichtet. Im Winter 451/52 rüstete er aufs neue und fiel 452 in Italien ein, wo niemand da war, um ihm Widerstand entgegenzustellen. Die wichtige Hafenstadt Aquileja wurde von ihm genommen und so ausgeraubt und zerstört, daß die wenigen übriggebliebenen Bewohner es aufgaben, die Stadt wiederaufzubauen, und sich in den schützenden Lagunen bargen, was die Entstehung Venedigs zur Folge hatte. Dann wurden Mailand und Pavia zerstört. Der Weg nach Rom stand den Hunnen offen. Der römische Senat beriet mit dem Kaiser Valentinian III., der sich am sichersten allein in Ravenna fühlte, von wo er am leichtesten zu Schiffe nach Konstantinopel flüchten konnte. Man wußte nur ein Mittel. Durch eine Eindruck machende Gesandtschaft wollte man Attila zur Umkehr zu bestimmen suchen, vielleicht auf Kosten von Zugeständnissen, zu denen man der Gesandtschaft die Vollmacht erteilte. Als Führer der Gesandtschaft wurde ausersehen der Mann, dem alle die größte Autorität und Würde zuerkannten, der Papst Leo, dem der Konsular Albienus und der frühere Praefectus praetorio Trigetius beigesellt wurden. Sie trafen Attila unweit von Mantua in seinem Lager. Welche Erwägungen der Papst dem Hunnenführer vorhielt, darüber sind wir nicht genau unterrichtet. Der Aquitanier Prosper, der noch zu Lebzeiten Leos seine Chronik schrieb, sagt nur kurz, daß sich erfüllt habe, „was Leo in seinem Vertrauen auf den Himmel, der die Frommen in ihren Wagnissen niemals verläßt, erwartet hatte". Andeutungen darüber liegen vor, daß Attila befürchtete, es könnte ihm, wenn er sich an Rom vergreife, ein ähnliches Geschick bevorstehen wie dem Westgotenherrscher Alarich, der bald nach der Einnahme Roms eines plötzlichen Todes starb. Es ist wohl möglich, daß Leo solche Gedanken in ihm anregte, indem er ihn auf die mächtigen Apostelfürsten hinwies, die Gottes Strafe über ihn heraufbeschwören

könnten, wenn er sich an Rom vergreife. Sicher ist, daß auf die Worte des Papstes hin Attila Italien verließ und der Papst als Befreier Roms gefeiert wurde. Später — seit dem elften Jahrhundert — erzählte man, daß während der Unterredung über dem Papste die Apostel Petrus und Paulus in den Lüften erschienen seien und mit gezückten Schwertern dem Attila gedroht hätten. Die Kunst hat diese Legende wiederholt dargestellt; am berühmtesten ist die Darstellung der Szene durch Raffael in den vatikanischen Stanzen.

Noch einmal fiel dem Papste die Aufgabe zu, Roms Fürsprecher zu sein in furchtbaren Tagen, deren Entsetzen er wenigstens zu einem Teil abkürzen konnte. Kaiser Valentinian III. hatte in kurzsichtiger Eifersucht den Aetius, den einzigen Feldherrn, auf den Rom noch seine Hoffnung setzen konnte, mit Vorwürfen überhäuft und den sich verteidigenden Angeklagten in sinnloser Leidenschaft eigenhändig mit dem Eunuchen Heraklius ermordet. Aus Rache wurde dafür der Kaiser auf der Straße in Rom bald darauf, am 16. März 455, getötet. Der Usurpator Maximus, der des Kaisers Ermordung veranlaßt hatte, genoß nur kurze Zeit die angemaßte Herrschaft. Geiserich, der Vandalenkönig, kam drei Monate später mit seinen beutelüsternen Scharen aus Afrika herüber. Maximus, der fliehen wollte, wurde von der erbitterten Menge vom Pferde gerissen und zerfleischt, und Geiserich drang in die kaiserlose und wehrlose Stadt ein. Nur Leo trat ihm, von seinen Priestern begleitet, mutig entgegen und erlangte durch seine Bitten, daß der Vandale ihm versprach, die Bewohner mit Mord und Brandtaten zu verschonen. Aber die Plünderung Roms war eine viel furchtbarere als die Alarichs, die nur drei Tage gedauert hatte. Vierzehn Tage lang plünderten die Vandalen Rom, vom 15. bis zum 29. Juni 455, dem Aposteltag. Wahrscheinlich hatte es Leo erreicht, daß an diesem Tage die Plünderung aufhöre, wie er auch erlangt haben wird, daß die beiden Apostelbasiliken und der Lateran, die Hauptkirche des römischen Bischofs, der Plünderung entgingen. Während die Kaiserinwitwe Eudoxia mit vielen Gefangenen und unermeßlicher Beute von den Vandalen nach Afrika geschleppt wurde, konnte der Papst mit den unversehrten Schätzen seiner Hauptkirchen in Rom bleiben. Die Römer wußten jetzt, was sie am Papste und den Apostelgräbern hatten, das einzige, was den Zusammensturz überdauerte. Der Mut, mit dem der Papst für die unglückliche Stadt zweimal eingetreten war, als kein Kaiser mehr sie schützen konnte, hatte das Ansehen des Papsttums in der ganzen Christenheit gewaltig erhöht. Jetzt gab es kaum noch Heiden, die das Christentum schmähten, und ein Augustin hätte in den Tagen Attilas und Geiserichs nicht mehr zur Feder greifen müssen, um die christliche Lehre dagegen zu verteidigen, daß sie Roms Untergang verschuldet habe. Rom hatte nur noch eine Bedeutung als die Stadt der Päpste, der Nachfolger Petri.

Aber so bedeutsam dieses Ergebnis war, zu dem die Zeitumstände und Leo der Große mit seiner grundsätzlichen Bestimmtheit, seiner raschen Entschlußkraft, seinem praktischen Blick, den zuerst für einen

leitenden Mann erforderlichen Eigenschaften, das ihrige beigetragen hatten, ein Triumphgefühl konnte deshalb in dem Oberhaupt der Kirche kaum aufkommen. Wenn ihm das nicht schon die christliche Demut verboten hätte, die auch er bekannte, so untersagte es ihm der Blick auf die römische Welt um ihn, die immer noch nur in wenigen die Verwirklichung kirchlicher und echt christlicher Gesinnung zeigte. Seine eigenen Äußerungen belegen es uns, wie die breiten Massen doch nur äußerlich christlich geworden waren, ohne sich innerlich viel zu ändern. In einer Predigt beklagte er sich darüber, daß der Schrecken von der Plünderung Roms durch Geiserich nur zu schnell vergessen wäre, und daß so wenige zu dem Buß- und Dankfest kämen, das man nach den furchtbaren Tagen eingeführt hatte. „Ich schäme mich, es auszusprechen, darf es aber nicht verschweigen: dem Weltgeist und den Dämonen wird größerer Eifer erwiesen als den heiligen Aposteln; wahnsinnige Schauspiele ziehen mehr Volk an als die Stätten der Märtyrer. Waren es denn die zirzensischen Spiele, die euch vor dem Tode durch das Schwert bewahrt haben, oder nicht vielmehr die Fürbitten der Heiligen? Hatten wir nicht den vollen Zorn Gottes verdient und sind gleichwohl verschont worden, nur damit wir in uns gehen und Vergebung suchen möchten?“[1] Derselben Predigt entnehmen wir, daß es nicht an solchen fehlte, die den Abzug der Vandalen dem Einfluß günstiger Gestirne zuschrieben und so noch heidnischen Aberglauben zu verbreiten suchten. Leo verurteilt eine von den Manichäern herübergenommene Zeremonie, bei der manche, auf der Höhe der Stufen vor Sankt Peter, ehe sie in die Basilika eintraten, sich umwandten und die aufgegangene Sonne mit Verneigungen begrüßten. Die Unwissenden weist er darauf hin, daß die strahlende Sonnenscheibe ein Abglanz des Schöpfers wäre, der in der Kirche angebetet würde.[2] Die äußerlich Bekehrten ermahnt er, daß sie sich nicht damit begnügen dürften, den Dienst der heidnischen Götter verlassen zu haben. „Es hat keinen Nutzen, daß wir uns sicher fühlen in der Freiheit des Glaubens, wenn wir nicht den lasterhaften Gelüsten widerstehen. Das Herz des Menschen zeigt sich in der Beschaffenheit seiner Werke, und die Art der Gesinnung wird an der Verschiedenheit der Handlungen erkenntlich.“[3]

Freilich war die Erneuerung der Sitten in diesen Zeiten besonders schwierig mit ihren fortwährenden Erschütterungen, den letzten Zuckungen des untergehenden weströmischen Reiches. Der Erhebung eines Kaisers folgte schnell seine Tötung oder Absetzung. Der germanische Feldherr Rikimer gebot, seit er den Avitus 456 gestürzt hatte, an der Spitze der germanischen Söldnertruppen 16 Jahre hindurch über den Kaiserthron. Schließlich wollten die Germanentruppen aber nicht mehr für einen römischen Namenskaiser ihr Blut vergießen. Als der römische Feldherr Orest seinen jugendlichen Sohn Romulus Augustulus auf den Thron setzte, erklärten sie, nur noch für eigene Rechnung

[1] Sermo 84. Vgl. Grisar I, 79 A. 1. [2] Sermo 27 c. 4.
[3] Sermo 36.

Dienst tun zu wollen. Sie verlangten eine Reform des Einquartierungsgesetzes und Sicherstellung ihrer Verpflegung dadurch, daß der römische Eigentümer ihnen das Drittel seines Hauses nicht mehr zur Nutznießung, sondern zum Eigentum überlasse, und als ihnen das nicht gewährt wurde, stellte sich der Skire Odoaker an ihre Spitze, um ihre Forderung durchzusetzen. Er besiegte 476 den Orest und zwang den Romulus Augustulus, seine Kaiserwürde niederzulegen, während er selbst als König alle Gewalt in Italien in Anspruch nahm. Ruhmlos ging die Reihe der weströmischen Kaiser zu Ende. Nachdem auch Syagrius im nördlichen Gallien 486 durch Chlodwig besiegt worden war, gebot kein römischer Befehlshaber mehr auf dem Boden des weströmischen Reiches. Überall herrschten Könige germanischen Stammes.

In Rom selbst hatte man aber kaum damals das Bewußtsein, daß mit dem Aufhören der weströmischen Kaiserreihe ein großer Abschluß in der Geschichte eingetreten sei. Man betrachtete das Königtum des Heerführers der germanischen Truppen als etwas Vorübergehendes, und wer höhere Politik trieb unter den Senatoren, lenkte seine Blicke auf Ostrom und erhoffte von dort über kurz oder lang eine Vertreibung der Germanen aus Italien. Die römische Verwaltung bestand ja zunächst auch noch in Italien fort. Anders war es in Spanien und Gallien, wo die Germanen schon seit längerer Zeit Fuß gefaßt hatten. Dort hatte man schon begonnen, mit den Germanen zu rechnen, indem man ein dauerndes Zusammensein nicht mehr für unmöglich ansah. Das zeigen uns zwei Geistliche, die in ähnlicher Weise wie einst Augustinus zur Feder griffen, um den römischen Christen Gedanken nahezulegen, die sie davon abhalten sollten, irre zu werden in ihrem Glauben und noch weiter als Heiden zu leben.

Der eine der beiden Schriftsteller ist der Spanier Orosius, Presbyter in Lusitanien. Er kam auf seinen Reisen zweimal zu Augustinus nach Hippo und ließ sich bei seinem zweiten Besuch daselbst zu einem Geschichtswerk anregen, das einen in dem „Gottesstaat" nicht völlig ausgeführten Gedanken besonders behandeln sollte. Er wollte den Christen, die an Gottes Fürsorge zweifeln konnten angesichts der Trübsale der Zeit, ein Geschichtswerk bieten, das ihnen zeigen sollte, wie es auch früher immer den Menschen schlecht ergangen sei, oft noch schlechter als in der Gegenwart. So schrieb Orosius ein Werk, betitelt: „Sieben Bücher der Geschichten gegen die Heiden", das nicht ganz vollendet wurde. Er verfaßte dasselbe in den Jahren 417—418, als die Westgoten sich eben in Spanien ausgebreitet hatten. Formell ist das Werk sehr beachtenswert als der erste Versuch einer christlichen Weltgeschichte, der im Mittelalter sich hohen Ansehens erfreute und den Anlaß gab, ähnliche Werke zu schreiben. Gegenüber der antiken Historiographie lag in dem Plan, den Orosius verfolgte, ohne Zweifel ein großer Fortschritt, denn die antiken Geschichtschreiber behandelten die Geschichte immer nur mit nationalen Tendenzen und Schranken. Auch Orosius fehlt es ja nicht an

einer Tendenz. Diese ist aber anderer Art, mit seinem apologetischen Gedanken verbunden. Er übertreibt den tröstenden Gedanken, den die Geschichte in trüben Zeiten gewähren kann, indem er alles Üble in oft oberflächlicher Kompilation zusammenstellt und die früheren Übel vergrößert, während er die gegenwärtigen in bisweilen gezwungener Beurteilung herabsetzt. Aber es fehlt doch nicht an überraschenden neuen Gedanken, die uns vorher nicht entgegengetreten sind. Indem er auf die ununterbrochenen Kriege hinweist, durch die die Römer sich ihr Weltreich zusammengeschmiedet hatten, regt er zu einer durchaus gesunden Verurteilung der Machtpolitik der Römer an. „Siehe, während Rom glücklich siegt, wird alles, was außerhalb Roms ist, unglücklich besiegt. Ist denn dieser Tropfen mühsamen Glückes so hoch zu schätzen, dem die Wonne einer einzigen Stadt zu verdanken ist inmitten einer solchen Masse von Unglück, durch die der Umsturz des ganzen Erdkreises herbeigeführt wird?“[1] Wohl würdigt er die Kultureinheit des römischen Reiches, die es ihm auf seinen Reisen ermöglicht hatte, überall verstanden zu werden und Freundschaften anzuknüpfen. Aber da ist kein römischer Nationalstolz mehr vorhanden. Es ist die Einheit der römisch-christlichen Kulturgemeinschaft, die er preist, weil er als „Römer und Christ zu Christen und Römern“ überall leicht Zutritt fand. „Unter den Römern flehe ich als Römer, unter den Christen als Christ, unter den Menschen als Mensch auf Grund der Gesetze den Staat an, auf Grund der Religion das Gewissen, auf Grund der Gemeinschaft die Natur. Ich benutze vorübergehend jedes Land als Vaterland, weil das Vaterland, das das wahre ist und das ich liebe, auf der Erde nicht ist.“[2] Also die höhere, auf christlicher Überzeugung und Gesittung beruhende Kulturgemeinschaft ist dasjenige, was er als Wohltat schätzt. Man darf nicht sagen, daß etwa Orosius deshalb vaterlandsloser Gesinnung gewesen wäre. Sein Herz schlägt auch für seine Heimat. Diese Heimat ist aber die engere Heimat, das Land seiner Geburt. So sehen wir, wie bei ihm ein neues nationales Empfinden auftritt, das mit einer allgemeinen Kulturgemeinschaft sich wohl verträgt, aber einem die Völkerindividualitäten zur Seite schiebenden Obrigkeitsstaat, wie es der römische war, nicht entspricht. Mit Schmerz erinnert er seine Landsleute daran, wie ihre Vorfahren zweihundert Jahre hindurch von den Römern bekriegt wurden, um ihnen ihre Selbständigkeit zu nehmen. Er läßt sogar die Hoffnung durchblicken, daß vielleicht eine bessere Zeit für sie aus der Betrübnis der Gegenwart hervorgehen könne.

Damit hängt zusammen, daß er auch die Barbaren mit anderen Augen ansieht als die anderen Schriftsteller dieser Zeit. Er gibt sich Mühe — freilich nur um seine Zeitgenossen zu trösten —, alles minder Schlimme und Gute zusammenzustellen, was er von den Barbaren sagen kann. Sie seien doch nicht so wild und unmenschlich, wie man sie hinstelle: sie ließen den ruhig wegziehen, der nicht unter ihnen

[1] I. V c. 1. [2] I. V c. 2.

bleiben wollte. Sie fangen an, den Acker zu bebauen. Die zurückgebliebenen Römer behandeln sie als ihre Bundesgenossen und Freunde, „so daß sich unter ihnen schon manche Römer finden, die unter den Barbaren lieber eine Freiheit in Armut als unter den Römern eine Besorgnis mit Tributzahlung auf sich nehmen wollten. Wenn aber allein deshalb die Barbaren in das römische Gebiet hineingelassen worden wären, damit allgemein im Orient und Okzident die Kirchen Christi von Hunnen, Sueben, Vandalen, Burgundern und verschiedenen unzählbaren Völkern von Gläubigen angefüllt würden, so wäre das Erbarmen Gottes zu loben und zu preisen, da ja, wenn auch vermittelst unserer Erschütterung, so viele Nationen die Erkenntnis der Wahrheit empfangen würden, die sie nur auf diese Weise zu finden vermöchten".[1]

So erkennt er einen neuen Beruf der Römer, an den man früher kaum denken wollte, den Völkern, von denen sie bekriegt werden, das Christentum zu bringen, und er denkt sich dann wohl eine auf römischer Grundlage erwachsende christliche Völker- und Kulturgemeinschaft, die er als „Romania" bezeichnet.[2] Wir haben hier von neuem ein sehr bemerkenswertes Zeichen, wie sehr der christliche Gedanke die Geister weiten konnte, und wie das Christentum allein fähig war, die Römer über die schweren Zeiten des Reichszusammenbruches hinüberzuretten und ihre Kulturmission auch dann noch fortdauern zu lassen. Der Verfasser dieser ersten Weltchronik hat als erster die Zeichen der Zeit richtig gedeutet und die Zukunft vorausgeahnt.

Diese Gedanken, die nur gelegentlich eingestreut sind, werden freilich damals wenig Beachtung gefunden haben, oder man nahm sie nur hin wie die anderen Trostgedanken, mit denen man sich die Not der Zeit erleichtern wollte, ohne sie im einzelnen zu prüfen. In späteren Zeiten und besonders in jüngerer Zeit hat man hingegen den allgemeinen Gesichtspunkt, von dem Orosius ausgegangen ist, ihm zum Vorwurf gemacht. Man warf ihm seine pessimistische Geschichtsbetrachtung vor, die überall nur Elend und Kriege verzeichne, mit der er im Mittelalter Schule gemacht habe, und dehnte den Vorwurf aus auf die christliche Geschichts- und Lebensauffassung im allgemeinen. Es ist nicht unrichtig, wenn man die Wurzel dieser Geschichtsauffassung des Orosius in der allgemeinen christlichen Lebensauffassung sieht. Da das Ziel für die Christen im Jenseits liegt, so können sie ihr Glück nicht im Diesseits suchen. Daß man es auch nie im Diesseits völlig findet, das ist aber doch eine Lebenserfahrung, die nicht erst die Christen gemacht haben. Sie haben aber den Vorteil, daß sie mit ihrem religiös begründeten Pessimismus keineswegs einen praktischen, verbitternden und selbstquälerischen Pessimismus verbinden, da sie von Gott alle Geschicke, die guten wie die bösen, als ihr Los dankbar ergeben entgegennehmen. So erklärt es sich, daß wir bei dem Vertreter der pessimistischen Geschichtsbetrachtung zugleich für seine eigene Zeit eine so merkwürdige Hoffnung auf bessere

[1] l. VII c. 41. [2] l. III c. 20, 11; l. VII c. 43, 5.

Zeiten finden, durch die er sich von allen Zeitgenossen unterscheidet. Diese Hoffnung wurzelt in der Siegeszuversicht des christlichen Glaubens.

Ein anderer priesterlicher Schriftsteller des fünften Jahrhunderts verfolgt ähnliche Zwecke wie Orosius, indem er die Christen dazu anhalten will, daß sie die schweren Geschicke als verdiente Strafe betrachten sollten. Es ist dies der Priester Salvian, der wohl aus Nordgallien stammte, denn er hatte in Köln Verwandte, und Trier rühmt er besonders, wo vielleicht seine Heimat war. Als Christ hatte er die Tochter eines Heiden, Palladia, geheiratet, die er zur Annahme des Christentums bewog. Nach einigen Jahren der Ehe entschlossen sich die Gatten, gleich vielen in der damaligen Zeit, ein aszetisches Leben anzunehmen und nur noch als Geschwister zusammenzuleben. Salvian erreichte ein hohes Alter, er lebte noch um 480, als das weströmische Imperium schon erloschen war, und wird als Priester von Marseille bezeichnet. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts verfaßte er jenes Werk, das uns hier interessiert, die acht Bücher von der Regierung Gottes, das er seinem früheren Schüler, dem Bischof Salonius, widmete. Der ursprüngliche Titel der Schrift scheint gelautet zu haben: „Von dem gegenwärtigen Gottesgericht", den man vielleicht zu hart fand und deshalb durch eine andere Aufschrift ersetzte. Aber der alte Titel gab den Inhalt noch besser wieder. Salvian will zeigen, wie in seiner Zeit Gott Gericht hält. Schon Orosius hatte hier und da in seinem Werke den Gedanken angetönt, daß man über das Schlimme nicht klagen dürfe, weil man damit auch Strafen für die Ungerechtigkeiten empfange, die man begangen habe. Diesen Gedanken führt nun Salvian allein aus, aber mehr um anzuklagen als um zu trösten. Er polemisiert nicht gegen Heiden (die gab es damals in seiner Umgebung unter den Römern kaum mehr), sondern gegen Christen, die Gott nicht als Lenker der Menschengeschicke anerkennen wollen, weil er den Guten nicht helfe und die Bösen nicht strafe. Es war das eine Auffassung, die der sittlichen Ungebundenheit Tür und Tor öffnen mußte; man sagte, es nütze ja doch nichts, gut und fromm zu leben, Gott kümmere sich nicht um den Menschen. Gegen diesen Unglauben greift Salvian entrüstet zur Feder: Die christlichen Römer murren gegen Gott, weil er sie unterdrücken läßt durch die Barbaren. Aber verdienen es denn die Römer nicht? Sie wollen ja nicht an Gott glauben, wie sie es sollten, und noch weniger nach dem Glauben leben. Nun hat er die Gelegenheit, zur Zurückweisung der falschen und törichten Einwände uns ein furchtbares Bild von der Unsittlichkeit und Ungerechtigkeit zu entwerfen, die unter den christlichen Römern noch aus den heidnischen Zeiten fortbestand. Die Lasterhaftigkeit, die noch größer geworden sei, verdiene es, daß Gott strafe. Er strafe noch zu wenig.

Mag der Polemiker in seiner nicht ohne Leidenschaft und Rhetorik vorgetragenen Darlegung vielfach zu hart in der Verurteilung gewesen sein; was er uns vorträgt, gewährt ein freilich düsteres, aber außer-

ordentlich lehrhaftes Bild von dem sittlichen Zustand seiner Zeit. Wir sehen, wie die Entwicklung der Zustände und der Erkenntnis derselben Fortschritte gemacht hatte. Salvian spricht anders von seiner Zeit als Augustinus, der freilich noch unter der ihn beschützenden römischen Verwaltung schrieb, während in Gallien bereits alles im Zusammenbrechen war, als dieses Bild gezeichnet wurde.

Salvian verhehlt sich nicht mehr, daß die ganze Macht und materielle Kultur des römischen Reiches dahin ist. Er will das ausdrücklich seinen Lesern zeigen, um ihnen ihre Torheit aufzudecken. „Wir haben die Religion kennen gelernt, wir werden durch Unwissenheit nicht entschuldigt. Den Frieden und den Reichtum früherer Zeiten haben wir nicht mehr. Alles, was einst da war, ist fortgenommen oder verändert worden; nur die Laster sind gewachsen. Nichts ist uns von dem früheren Frieden und Wohlstand übriggeblieben außer den Verbrechen, die den Wohlstand nicht hervorgebracht haben. Wo sind denn die alten Schätze und Würden der Römer? Einst waren die Römer die Stärksten, jetzt sind sie kraftlos. Die alten Römer wurden gefürchtet, nun fürchten wir; den Römern zahlten einst die Barbarenvölker Tribute, jetzt sind wir den Barbaren tributpflichtig. Uns verkaufen die Feinde den Genuß des Lichtes, unser ganzes Heil beruht nur auf dem Markten mit ihnen. Wie tief ist unser Unglück! Was ist aus uns geworden! Und dafür danken wir noch den Barbaren, von denen wir uns selbst um Geld abkaufen. Was gibt es noch Wegwerfenderes und Elenderes für uns? Und wir, deren Leben derart ist, glauben danach noch zu leben? Zu allem machen wir uns noch lächerlich. Das Gold, das wir zahlen, nennen wir Geschenke. Wir sagen, das sei ein Geschenk, was doch der Preis, die Bezahlung ist für unsere überaus harte und schmähliche Lebensstellung. Alle Gefangenen genießen die Freiheit, wenn sie sich einmal losgekauft haben; wir kaufen uns unaufhörlich los und werden nie frei.“[1] So kostet es ihm auch keine Mühe, offen auszusprechen: „Der römische Staat ist schon tot oder in den letzten Zügen dort, wo er noch zu leben scheint.“[2] Das war um 450, vor dem Einbruch Attilas in Gallien. Salvian hatte mit dem Scharfblick des rücksichtslosen Richters wahr gesehen.

Aus dem dunklen Sittenbild, das er enthüllt, verstehen wir aber auch, warum das römische Reich für den Verfall reif war und untergehen mußte. Mit berechtigtem Abscheu schildert er, wie die Christen von den Heiden die Leidenschaft für unwürdige Zirkusspiele und unsittliche Theatervorstellungen beibehalten hätten, worüber auch Papst Leo zur gleichen Zeit in Rom lebhafte Klage führte. „Ich frage euch — schreibt Salvian — auf das Gewissen, welcher Ort größere Scharen von christlichen Männern aufweist, die Höhle des öffentlichen Spieles oder das Atrium Gottes . . . An jedem Tage der Feralienspiele (im Februar) kommen die, welche sich Christen nennen, nicht nur nicht

[1] l. VI c. 18, 98 s. [2] l. IV c. 6, 30.

zur Kirche, gleichviel welches Kirchenfest ist, sondern sind sie einmal unwissentlich gekommen, so verlassen sie die Kirche, wenn sie hören, daß Spiele stattfinden."[1] All das Unglück konnte die Leidenschaft nicht unterdrücken. Die wenigen Vornehmen, die nach der dritten Eroberung Triers übriggeblieben waren, verlangten von den Kaisern als bestes Heilmittel für die zerstörte Stadt zirzensische Spiele.[2] Die Schlemmerei und die wahnsinnige Genußsucht habe auch mitten in den äußersten Bedrängnissen dort nicht aufgehört. Mit eigenen Augen habe er es gesehen, wie, während die Zerstörung der Stadt drohte, bejahrte Würdenträger bei Gastmählern dagelegen seien voll von Speise und Trank, im Rausche wie Wahnsinnige brüllend; in Köln sei der Feind eingezogen, während die Vorsteher der Stadt beim Weingelage waren.[3]

Mit stechendem Licht zeigt er uns den schlimmsten Schaden, an dem die römische Gesellschaft litt, in dem Sklavenstand, der die große Schule der Unsittlichkeit genannt worden ist. Hier können wir so recht verstehen, welch soziales Elend unlösbar damit verbunden war. Den Sklaven werfe man ja wohl mit Recht vor, daß sie fast alle Diebe wären. Aber warum? Weil sie nicht genug gelohnt und genährt würden. Man klage sie weiter an, daß sie immer an Flucht dächten. Aber könne man das ihnen verdenken bei der Art ihrer Behandlung? Von allen würden sie geschlagen, auch von den Mitsklaven. Sie werden lügnerisch gescholten. Dazu zwingt man sie durch die Tortur, die ihrer wartet.[4] Die Herren geben meist den Sklaven ein schlechtes Beispiel, und wenn diese als bös und verabscheuenswert allgemein angesehen würden, so dürfe man nicht vergessen, daß die Herren ihre Freiheit dazu gebrauchen, um noch schlechter als jene zu sein. Die Herren töten ihre Sklaven, indem sie ein Recht dazu zu haben glauben. Der Sklave wird sich vor Totschlag hüten, weil er weiß, daß er dann des Todes sicher ist. Die Reichen erlauben sich den Sklavinnen gegenüber alle Schamlosigkeiten und fühlen sich doch über die Sklaven so sehr erhaben. Die Sklaven aber haben keine Konkubinen und treiben keine Vielweiberei.[5]

Dann schildert Salvian noch die wirtschaftlichen Mißstände und die damit verbundene Ungerechtigkeit. Er geißelt besonders die Willkür und die Ungerechtigkeit der Besteuerung, durch die eine immer zunehmende Verarmung herbeigeführt worden sei. Sehr verständig beschwert er sich, daß die Steuerzahler bei der Ausgabebewilligung nicht mitsprechen dürften, daß keine Kontrolle über die Anlage der Steuern stattfinde. Die Beamten zeichnet er als korrumpiert. Sie kaufen ihre Beamtenstellen und plündern dann die Bevölkerung aus, um den Kaufpreis und mehr als das wieder einzubringen. Als ein Vertreter der gedrückten unteren Stände erhebt er sich gegen den Druck, den das Kapital ausübe, indem die Reichen ihren Geldbesitz

[1] l. VI c. 7, 37 s. [2] l. VI c. 15, 85.
[3] l. VI c. 13, 73 ss. [4] l. IV c. 3.
[5] l. IV c. 5. 6.

ausnutzten, um die Schwächeren zu Sklaven zu machen. Vielleicht geht hier Salvian zu scharf gegen die an ihren Stand gebundenen Kurialen vor, die für den Eintrag der Steuern verantwortlich gemacht waren und ihrerseits ebenso Opfer des unglückseligen Steuersystems waren, das alle erdrückte, die einen früher, die anderen später. Es macht ihm aber Ehre, daß er der Tradition der Kirche entsprechend für die unteren Stände besonders sich verwendet und auch für die Verteidigung der aufständisch gewordenen Kolonen eintritt, die, zur Verzweiflung gebracht, das Land plündernd durchzogen. „Wir nennen sie Rebellen, Verworfene, die wir zum Verbrechen getrieben haben. Wodurch sind sie denn Bagauden geworden, wenn nicht durch unsere Unbilligkeit und die Ungerechtigkeit der Richter, durch ihre Verurteilungen und Räubereien?“[1] Ist es bei den Beamten die Ungerechtigkeit und die Verleumdung, die er scharf verurteilt, so wirft er den Kaufleuten Betrug und Meineid vor.

Das Aufgehen in schrankenlosem Genuß, das skrupellose Jagen nach Geld und Gewinn, die Ausbeutung der unteren Stände hatten, wie wir hier deutlich sehen, die römische Gesellschaft heillos verdorben, und ein unsinniges Steuersystem, verbunden mit der Korruption der Beamten, versperrte dem Staate jede Besserung. Nur auf einen augenfälligen Grund für den Untergang Roms hat Salvian unterlassen hinzuweisen, weil er nicht in sein Thema gehörte. Die Römer hatten — von wenigen Ausnahmen abgesehen — es aufgegeben, Waffen zu tragen, mit eigenen Soldaten ihre Kriege zu führen und mit eigener Hand sich zu verteidigen. Es gab wohl bis zum Untergange des römischen Reiches römische Befehlshaber wie jenen Orest, den Vater des Romulus Augustulus, aber sie waren von germanischen Truppen abhängig, die ihren Willen jenen aufnötigten. Dieser Widerwille der römischen Bevölkerung gegen das Waffenhandwerk hatte aber auch seine moralischen Gründe, hing offenbar damit zusammen, daß die Römer sich in keiner Weise von den Genüssen trennen wollten, die ihnen ihre Städte so übermäßig boten, und deshalb sich gern den Heeresdienst von den Barbaren abnehmen ließen, die sich dazu drängten. Das war zuletzt das Entscheidende dafür, daß die Germanen unter eigenen Führern die staatliche Macht in die Hände nahmen und bekamen.

Die moralischen Gründe, die den neuen Zustand herbeigeführt hatten, wobei unterworfene Römer germanischen Machthabern gehorchen mußten, fühlte Salvian wohl, und er unterläßt es keineswegs, sie für seine Beweisführung seinen römischen Glaubensgenossen vorzuhalten. Er stellt die christlichen entarteten Römer den germanischen Heiden und Arianern gegenüber und findet bei diesem Vergleich, daß die Römer eine viel härtere Verurteilung verdienten wie die Germanen, denen es auch nicht an natürlichen Vorzügen fehle, da sie weniger verdorben seien als die Römer. „Im Vergleich mit diesen allen sind

[1] l. V c. 6.

wir, was das göttliche Gesetz anbelangt, ohne Zweifel besser; was aber das Leben und die Handlungen anbetrifft, so muß ich schmerzerfüllt sagen, daß wir schlechter sind. Freilich wollen wir das gerade nicht von der völligen Gesamtheit des römischen Volkes sagen — ich nehme zuerst aus alle Religiosen, dann auch einige Weltleute, die den Religiosen gleich, oder wenn das zuviel gesagt ist, in bezug auf eine gewisse Rechtschaffenheit in ehrenhaften Handlungen ihnen ähnlich sind — alle anderen aber oder fast alle trifft mehr Schuld als die Barbaren"[1] Von den heidnischen Stämmen sind die Sachsen wild, die Franken treulos, die Gepiden unmenschlich, die Hunnen schamlos, die Alemannen trunksüchtig, die Alanen räuberisch. Aber alle diese Laster haben die römischen Christen auch, und sie haben schwerere Schuld dabei, weil sie Christen sind, die so weit gehen, daß sie Christus bei ihren Verbrechen beschwören und viele von ihnen gewohnt sind, zu schwören: „Bei Christus, ich nehme mir das", „Bei Christus, ich schlage den", „Bei Christus, ich töte den". Als arianische Germanen kennt er besonders die Goten und die Alanen. Bei ihnen fällt der Vergleich noch mehr zu Ungunsten der Römer aus, denn sie haben offenbar Vorzüge, die bei den wahren Christen fehlen. Bei ihnen sehen wir, wie die Stammesgenossen einander lieben. Die Römer aber verfolgen sich fast alle gegenseitig, sind voll von Neid, der eine auf den anderen, wollen sich nicht einander helfen, sondern suchen nur ein jeder seinen Vorteil auf Kosten des anderen, so daß viele von den Unterdrückten bei den Germanen ihre Zuflucht suchen.

Hier finden wir jene oft ziterte Stelle: „Daher fliehen die Bedrückten allenthalben zu den Goten oder zu den Bagauden oder zu anderen Barbaren, die überall herrschen, und empfinden darüber gar keine Reue, denn sie wollen lieber unter dem Scheine der Gefangenschaft frei als unter dem Scheine der Freiheit Gefangene sein. So wird der Name eines römischen Bürgers, der einst nicht nur hochgeschätzt, sondern auch um teuren Preis gekauft wurde, jetzt freiwillig verschmäht; man flieht vor ihm, er wird nicht nur für niedrig, sondern für verabscheuungswert gehalten."[2] Im besonderen vergleicht er Goten und Vandalen mit Römern hinsichtlich des Lasters der Unzucht, und wieder fällt der Vergleich sehr zu Ungunsten der letzteren aus. „Unter züchtigen Barbaren sind wir unzüchtig. Mehr noch sage ich: Die Barbaren selbst nehmen Anstoß an unserer Unreinigkeit . . . Unzucht ist bei den Goten ein Verbrechen . . . Hier nun frage ich jene, die meinen, daß wir besser seien als die Barbaren: sie möchten sagen, was davon nur sehr wenige Goten tun, was davon die Römer alle oder fast alle tun? Und dann wundern wir uns, wenn die Gebiete der Aquitanier und von uns allen durch Gott den Barbaren gegeben worden sind, da die Barbaren diese Länder, welche die Römer mit ihrer Unzucht befleckt haben, jetzt durch ihre Keuschheit reinigen."[3]

---

[1] l. IV c. 13, 61. [2] l. V c. 5, 22.
[3] l. VII c. 6.

So wurde auch Spanien und Afrika den Vandalen übergeben, weil die Vandalen gegen die Häuser der Unzucht vorgegangen seien. Die römischen Städte Afrikas, besonders Karthago, seien voll gewesen von Unreinigkeit und Unsittlichkeit, die Vandalen hätten sie gereinigt. Die Germanen verdienten auch deshalb die göttliche Hilfe, weil sie vor ihren Kämpfen Gott um Sieg anflehen und auf ihn ihr Vertrauen setzen, was wir nicht getan haben. Und so könnten die Römer an den Geschehnissen sehen, wie Gott über sie, wie er über die Goten und Vandalen sein Urteil spricht: „Jene wachsen täglich, und wir sterben ab, jene kommen voran, wir werden gedemütigt, jene blühen und wir vertrocknen."[1]

Salvian findet sich also damit ab, daß die Germanen die Herrscher bleiben, und er sieht darin ein gerechtes Gottesgericht. Wohl sagt er das alles, um den Römern, die an Gottes Walten nicht glauben wollen, ihren Unglauben vorzuhalten, den Gott um so mehr bestrafen mußte, weil den Römern der rechte Glaube gelehrt wurde, und wenn die Römer sich bekehren könnten, so wäre ihre Sache allein diejenige, die Gott vertreten würde und auch der sie so scharf verurteilende Verfasser, für den doch die Goten und Vandalen die Barbaren sind. Es ist eine furchtbare Strafpredigt, die erschüttern will, darum so schwarz wie möglich aufträgt und die Gegenseite möglichst hell erscheinen läßt. Wir finden offenbare Einseitigkeiten. Die Vandalen in Afrika haben das hohe Lob auf ihre Sittlichkeit bald nach der Ansiedlung daselbst nicht mehr verdient und zeigten nach wenigen Generationen durch die Vermischung barbarischer Unkultur mit römischer Dekadenz eine solche Verdorbenheit, daß sie hundert Jahre später den Byzantinern fast gar keinen Widerstand mehr entgegenzusetzen vermochten. Auch hat Salvian bei der Verurteilung seiner Landsleute die innere politische und soziale Auflösung zu wenig in Anschlag gebracht, welche die sittliche Lockerung erheblich beschleunigte. Aber so viel bleibt trotz allem, was der gerechte Urteiler abzuziehen bereit sein wird, doch übrig, daß die römische Bevölkerung in sich nicht mehr die Kraft hatte, sich den Germanen gegenüber zu behaupten, und daß besonders die sittliche Kraft dafür fehlte, während die Germanen damals noch die sittliche Kraft eines von der Überkultur nicht berührten Naturvolkes aufwiesen, mit der sie bestimmt waren, unter der römischen Bevölkerung verjüngend zu wirken dank der nicht unwesentlichen Mitwirkung der Kirche.

Was uns am meisten bei Salvians Schilderung auffällt, ist aber noch hier besonders hervorzuheben. Wir sehen aus seiner Schilderung, daß die Kirche im Kampfe gegen die Dekadenz der römischen Gesellschaft zur Ohnmacht verurteilt worden wäre, wenn nicht durch den Untergang des römischen Reiches, durch das Absterben der verdorbenen sozialen Verhältnisse und des verrotteten wirtschaftlichen Zustandes einerseits, durch das Hinzutreten frischen Blutes anderseits

[1] l. VII c. 11, 49.

allmählich gesunde Neubildungen hätten herbeigeführt werden können. Einzelne hochstehende und das Christentum tiefinnerlich erfassende Römer konnten diese Erneuerung in sich oder in kleinem Kreise schon damals vollziehen; Männer wie Ambrosius und Augustinus konnten die Ideale christlichen Denkens und Lebens vorbildlich erfassen und für alle Zeiten denkwürdig festlegen; die Massen aber vermochten ihnen nicht zu folgen, und die Glieder der Kirche, die da in der Welt, wie sie war, leben mußten, liefen Gefahr, in die Dekadenz der Zeit mit hineingerissen zu werden. Anzeichen davon nahmen wir schon wahr bei den Streitigkeiten, mit denen bisweilen die Papstwahlen begleitet waren; noch deutlicher weist sie uns in seiner krassen Art Salvian auf. Es sind furchtbare Worte, die er niederschreibt in den Sätzen: „Die Kirche selbst, die in allen die Besänftigerin Gottes sein soll, was ist sie anders als diejenige, die Gott zum Zorn aufstacheln muß? Abgesehen von den wenigen, die vor den Übeln fliehen, was ist die fast ganze Gemeinschaft der Christen anders als die Hefe der Laster? Wie viele findest du in der Kirche, die nicht Trunkenbolde oder Schlemmer oder Ehebrecher oder Hurer oder Räuber oder Prasser oder Diebe oder Mörder sind? Und was bei alledem schlimmer ist, alles das, ohne daß man ein Ende abzusehen vermag. Ich frage das Gewissen aller Christen: Wer ist von diesen nicht etwas oder ganz? Leichter möchte man einen finden, der es ganz ist als der nichts davon ist . . . In diese Schlechtigkeit der Sitten ist fast das ganze kirchliche Volk herabgesunken, so daß in dem ganzen christlichen Volke es gewissermaßen eine Art von Heiligkeit ist, weniger lasterhaft zu sein."[1]

Stellen wir das Bild, das wir hier erhalten, dem gegenüber, das uns von dem Wirken der Kirche aus den Schriften des Ambrosius und Augustinus entgegentritt, so empfinden wir einen schneidenden Gegensatz, der sich nicht allein mit der Leidenschaftlichkeit des Sittenpredigers erklären läßt. Es muß in der Tat eine Veränderung in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts eingetreten sein. Diese Veränderung muß der Eintritt der großen Masse der heidnischen Gesellschaft in die Kirche hervorgebracht haben. Augustin schrieb seinen Gottesstaat noch gegen die Vorwürfe der Heiden, ebenso polemisiert auch Orosius noch gegen die Heiden. In Salvians Zeiten ist dafür kein Bedürfnis mehr vorhanden. Er schreibt gegen die Vorwürfe schlechter Christen. Heiden gab es nun nicht mehr außer der Kirche, sie waren mit ihrer alten Gesinnung, ihrer Genußsucht und Herrschsucht, ihrer Unsittlichkeit und niedrigen Gewinnsucht in der Kirche, zu der sie sich zählen ließen, weil Römertum und Christentum sich nun deckten. Diesen Eintritt der großen Masse in die Kirche hatte der Gegensatz gegen die Germanen, ihr Eindringen in das römische Reich und die Herrschaft derselben herbeigeführt. Jene Aristokraten und reichen Grundbesitzer, die es gewagt hatten, in aristokratischer Manier die heidnischen Traditionen zu verfechten, sie verschwanden.

[1] l. III c. 9, 44 s.

Alles vom römischen Beamtentum wankte. Nur die Diener der Kirche hielten stand, und ihnen gegenüber zeigten die Barbaren bisweilen immer noch einige Achtung und Schonung, da die weniger schlimmen derselben doch auch schon Christen waren, wenn auch arianischen Bekenntnisses. So stieg das Ansehen der Kirche. Salvian konnte von Dienern der Kirche — Weltgeistlichen oder Asketen — schreiben, daß sie das Kreuz Christi so tragen, daß sie mehr Anteil hätten an der Würde des christlichen Namens als an der Strafe des Leidens Christi.[1] Wer von den römischen Heiden hätte es auch lange ertragen können, mit den wildesten der Germanen, den heidnischen, auf eine Stufe gestellt zu werden? So scheint unter dem Druck der Germaneneinfälle in Gallien zuerst die Masse der Bevölkerung in die Kirche eingetreten zu sein, nachdem hier schon der hl. Martin sich die Bekehrung des Landvolkes hatte angelegen sein lassen. Die Lebemänner, brutalen Sklavenhalter, ungerechten Beamten, wie die unredlichen Händler, die so zur Kirche kamen, bedeuteten für die Kirche eine schwere Belastungsprobe; ihr innerer Gehalt, ihr Geist litt darunter.

Die Folge dieser Bewegung war aber, daß die eifrigen, idealen Vertreter der christlichen Lehre und Ehre sich nun noch mehr dazu gedrängt fühlten, aus dieser Welt zu flüchten und als Mönche im Kreise Gleichgesinnter oder als asketische Eremiten fern von der verdorbenen Welt zu leben. Das sind die Kreise, zu denen Salvian selbst gehörte, die er allein als eine Lichtseite in der damaligen Zeit ansieht. In Gallien war das Mönchtum vornehmlich durch den heiligen Martin eingeführt worden. Bei seinem Tode um 400 waren etwa 2000 Asketen von allen Seiten zusammengekommen, um an der Beerdigung teilzunehmen. Seitdem verbreitete sich das Mönchtum in Gallien langsam weiter. Die Religiosen, wie Salvian die Mönche nennt, galten ihm allein als die wahren Christen, wenige Weltliche dazu gerechnet, die in ihrem Lebenswandel ihnen ähnlich waren.[2] Diese Beurteilung mit dem scharfen Gegensatz gegen die verdorbene Gesellschaft müssen wir aus den Zeitumständen würdigen. Der Gegensatz hatte wohl Salvian bisweilen zu weit geführt. Wir sehen das besonders auch in seinen früher verfaßten Büchern „Ad ecclesiam" oder „Adversus avaritiam",[3] in denen er, die Habsucht geißelnd, allgemein von Laien, Geistlichen und Mönchen verlangt, daß sie ihr Vermögen der Kirche vermachten, die damals ganz die Armenunterstützung in den Händen hatte. Salvian fand damit gewiß Widerspruch. Wir können seiner Forderung auch Augustin gegenüberstellen, der nicht haben wollte, daß jemand, der für seine Angehörigen zu sorgen hatte, die Kirche als Erbin einsetzte.[4]

Aber trotz aller Einseitigkeiten hatte Salvian im wesentlichen Recht. An der Erneuerung der christlichen Gesellschaft sollten hauptsächlich die Mönche berufen werden zu arbeiten. Dort fanden sich

[1] De gub. III c. 3. [2] S. oben S. 105.
[3] I. IV c. 8, § 43 ss. [4] S. oben S. 77.

dafür die besten Werkleute, die das Ziel klar im Auge hatten und die Aufopferung besaßen, die dafür nötig war.

Wenn auch gegenüber der verdorbenen Stadtkultur, wie sie in Gallien sich darbot, nichts zu erreichen war, so zeigten die Mönche doch auch schon in dieser Zeit an einer anderen verlorenen Ecke des Römerreiches wenigstens dies, welcher Aufopferung sie fähig waren. Es ist eine Lebensbeschreibung des hl. Severin, die uns allein davon etwas berichtet, ohne die wir sonst nichts davon wissen würden, was ein selbstloser Mönch in frommer Hingabe für seine Mitmenschen getan hat. Der Schauplatz seiner apostolischen Tätigkeit war die von den Römern halb aufgegebene, von den Germanen hart bedrängte Grenzprovinz Noricum, das damals noch mehrere römische Städte hatte, die aber bald alle bis auf ihren Namen verschwanden. Woher er kam, wußte man nicht, wollte er auch nicht sagen. Aus seiner Sprache konnte man allein entnehmen, daß er ein geborener Lateiner war. Außerdem konnte man dies nur aus ihm herauslocken, daß er nach dem Orient gegangen sei, wo er das Mönchsleben kennen und erfassen gelernt habe; dort habe ihn Gott geheißen, in die verlassenen Gegenden an der Donau zu gehen. Hier lebte er als strenger Asket, der bald einige Schüler um sich sammelte. Den römischen Christen, die in den zerstreuten Orten ein klägliches, der Verzweiflung nahes Dasein führten, predigte er Buße und spendete er Trost. Außerdem half er ihnen, so gut er konnte, als der einzige, der noch den Mut hatte, etwas zu unternehmen, und dem sich alle willig unterordneten. Er ließ Zehnten aufbringen, um den Armen zu helfen und Gefangene loszukaufen. Bald ermunterte er die Römer zum Widerstande gegen die vom Norden der Donau herübergekommenen Germanen, bald verwandte er sich bei diesen als Fürsprecher, um Gefangene freizubekommen oder einen Waffenstillstand abzuschließen. In seine Zelle trat einst Odoaker, damals noch gewöhnlicher Krieger, in dürftige Felle gehüllt; ihm prophezeit er beim Abschiede: „Zieh nach Italien, bald wirst du vielen große Spenden auszuteilen haben.“ Dem Odoaker blieb die Szene in Erinnerung. Als König ließ er dem Severin schreiben, daß er sich eine Gnade ausbitten könne. Der Heilige erbat sich die Freigebung eines Verbannten. Er starb am 8. Januar 482. Sechs Jahre später rief Odoaker die Reste der römischen Bevölkerung aus dieser Gegend nach Italien und wies ihr dort gesichertere Wohnsitze an. Gemäß der Bestimmung des verstorbenen Meisters nahmen seine Schüler die Leiche des Heiligen mit sich und bargen sie endlich in ihrer neuen Niederlassung, die sie im Castellum Lucullanum bei Neapel gründen konnten. Der Abt dieses Klosters, Eugippius, noch ein Schüler Severins, verfaßte eine schlichte Biographie des Heiligen, die uns ein kostbares Zeugnis ist von dem selbstlosen Wirken des apostolischen Mönches.

Um die Zeit, da Severin sein Leben schloß, das anscheinend ergebnislos war, aber die Kräfte zeigte, die in dem Mönchtum der katholischen Kirche schlummerten, wurde in dem Kernlande Roms, zu

Nursia im Sabinergebiete, der Mann geboren, der die Kräfte, die bis dahin zerstreut durcheinander wirkten, zusammenfaßte, so daß sie befähigt wurden, das Abendland anders als die Legionen nicht für das römische Reich, sondern für die neue christliche Kultur zu erobern und zu einem neuen Kulturherd umzugestalten, der, mit Rom als Mittelpunkt, die ganze Weltkultur führend bestimmen sollte. Ein besonderer Reiz für die Verfolgung dieser Entwicklung liegt darin, daß der, welcher den Grund dafür legte, an alles das gar nicht dachte. Und doch birgt die Keime dieser Entwicklung alle in sich das kleine Büchlein des heiligen Benedikt.

§ 4. Der heilige Benedikt und seine Zeit.

Als die Kirche nach dem Aufhören der Verfolgungen breitere Massen der Welt in sich aufnahm und mit der Welt in immer engere Berührung kam, bevölkerten sich die Wüsten Ägyptens und Syriens mit Asketen. Muster und Beispiel wurde vielen das Leben des heiligen Einsiedlers Antonius, um dessen Zelle in der Thebais sich Schüler als Einsiedler scharten, so daß sich Einsiedlergenossenschaften bildeten, die sich nach Palästina verbreiteten. Ein früherer Soldat, Pachomius, gab den Asketenvereinen eine feste Gestalt, indem er zu Tabernä am Nil ein von einer Mauer umzogenes Kloster mit Kirche baute, wo die Mönche zusammenlebten. So wurde Pachomius der Vater des gemeinsamen Klosterlebens (Koinobion). Auf die erste Gründung folgte bald eine andere. Im ganzen gründete er neun Männerklöster und dazu noch durch seine Schwester zwei Frauenklöster, denen er eine gemeinsame Regel gab. An der Spitze jedes Klosters stand ein Abt oder eine Äbtissin, über allen Klöstern ein Generalabt. Dieses geschlossene, disziplinierte Mönchsleben zog außerordentlich an. Noch zu Lebzeiten des Pachomius, der 346 starb, zählte sein Hauptkloster dreitausend Mönche, deren Zahl nachher noch weiter stieg. In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts umfaßte der Verband angeblich fünfzigtausend Mitglieder. Die Regel sah bei der Aufnahme eine strenge Prüfung vor mit Probezeit (Noviziat) und feierlichem Gelöbnis auf die Regel. Die Mönche lebten vom Ertrage ihrer Handarbeit, nach der sie in verschiedene Gewerbe eingeteilt waren, und vom Ackerbau. Dieses Klosterleben verbreitete sich von Ägypten zuerst nach Asien, über Palästina und Syrien nach Mesopotamien, Persien und Armenien. Basilius, der nachher als Erzbischof von Cäsarea und Kirchenlehrer glänzte, hatte es um 360 an die Gestade des Schwarzen Meeres verpflanzt und neue Regeln ausgearbeitet, in denen er eine Verbindung des Einsiedler- und Klosterlebens vorsah. Für die Mönche legte er den Nachdruck auf den Gehorsam, und dadurch sicherte sich seine Regel ihren Bestand, so daß sie die Norm für das Mönchtum des Morgenlandes wurde, die von Rufinus aber auch in Italien verbreitet wurde. Durch den in dem Abendlande Zuflucht suchenden Bischof

von Alexandrien, Athanasius den Großen, der 340 nach Rom kam, war schon vorher das Abendland mit dem Aufschwung des Mönchslebens im Orient bekannt geworden. Zwei Mönche, Isidor und Ammonius, hatten ihn dahin begleitet. In Rom und anderwärts waren wohl auch schon klösterliche Gemeinschaften, aber die aus dem Orient bekannt gewordenen Beispiele gaben nun an vielen Orten neuen Anstoß. Der nach Asien und Ägypten verbannte Bischof Eusebius von Vercelli war nach der Rückkehr in seine Diözese auch noch für die Verbreitung des ihm aus eigener Anschauung bekannt gewordenen Mönchslebens tätig, so daß am Ende des vierten Jahrhunderts in Rom, Mailand und an verschiedenen Orten Italiens und Dalmatiens Männer- und Frauenklöster bestanden. Ambrosius, Hieronymus und Augustinus haben dann durch Wort und Beispiel nicht wenig zur Ausbreitung des Mönchtums beigetragen. Durch den Sohn eines römischen Militärtribuns, den ehemaligen Reitersoldaten Martin, wurde um 360 das erste Kloster in Gallien zu Ligugé bei Poitiers gegründet. Die Autorität des Heiligen als Bischof von Tours, wo er in dem Kloster Marmoutiers wohnte, und nach seinem Tode die fesselnde Lebensbeschreibung, die Sulpicius Severus als Gegenstück der von dem heiligen Athanasius herrührenden Vita des Einsiedlervaters Antonius schrieb, trugen wesentlich dazu bei, das neue Mönchsleben in Gallien zu verbreiten. Direkte Anregungen aus dem Orient wurden dazu noch an die südfranzösischen Küstengebiete übertragen. Honoratus, der spätere Bischof von Arles, gründete nach dem Vorbild, das er in Ägypten aufgesucht hatte, zwischen 400 und 410 auf der Insel Lerin, heute St. Honorat, eine Stätte für das Mönchsleben, die zu einer Pflanzschule des Klerus für ganz Südfrankreich wurde und darüber hinaus durch den Apostel Irlands, den heiligen Patricius, bis nach Irland als Muster wirkte. Noch weiter wirkten die Schriften des Johannes Cassian, die als Hand- und Erbauungsbücher des Klosterlebens, von dem heiligen Benedikt später empfohlen, im ganzen Mittelalter gern gelesen wurden.

Auf das eingehendste hatte sich Cassian über das Leben der Einsiedler und Mönche in Ägypten unterrichtet. Ob er aus Südgallien oder nicht vielmehr aus dem Orient, der Dobrudscha, stammte, ist noch strittig. In einem Kloster in Bethlehem fand er mit einem älteren Jugendfreunde Germanus seine erste religiöse Unterweisung, wuchs also als Mönch auf. Wie so manche andere trieb ihn das Verlangen, die Heimat des Mönchslebens und die berufensten Träger seiner Traditionen aufzusuchen, nach Ägypten. Um 385 kam er dorthin mit Germanus und verblieb daselbst lange Zeit, zuerst sieben Jahre, und dann, nachdem er noch einmal nach Bethlehem gegangen war, weitere drei Jahre, den Umgang mit den heiligen Anachoreten und Mönchen nach Möglichkeit für seine Zwecke ausnutzend. Hierauf gingen die Freunde nach Konstantinopel, wo Cassian dem hl. Bischof Johannes Chrysostomus nahetrat und von ihm zum Diakon geweiht wurde. Als Johannes Chrysostomus zum zweiten Male vom Hofe

verbannt wurde, begab sich Cassian 405 nach Rom, wo er den Papst Innozenz I. um sein Eintreten für den verbannten Bischof anflehte, und hier in Rom wird er Priester geworden sein. Zehn Jahre nachher begegnet er uns an der Spitze zweier von ihm begründeter Klöster, eines Männerklosters und eines Frauenklosters in oder bei Marseille, und hier starb er um 435, hochverehrt als Lehrer klösterlichen und asketischen Lebens.

Dieses Ansehen hatte Cassian sich besonders durch die zwei zwischen 419 und 429 auf Anregung des hl. Bischofs Castor von Apt verfaßten Schriften erworben, in denen er die Lehren, die er einst an der Wiege des Mönchtums empfangen hatte, dem Abendlande übermittelte. Die erste der beiden Schriften handelt von den „Einrichtungen der Klöster und von den Heilmitteln gegen die acht Hauptlaster". Er berichtet von den äußeren Einrichtungen und Regeln, die für die Klöster im Morgenland, in Palästina und Bethlehem, in Geltung waren, von der Kleidung, von den Gebeten und der Psalmenlesung, der die Mönche bei Nacht und Tag oblagen, von der Aufnahme und Prüfung der Eintretenden und von den Grundpflichten der Demut, des Gehorsams und der Armut. Darauf folgt die Kennzeichnung der acht Laster, gegen die der Mönch zu kämpfen hat: Schlemmerei, Unzucht, Geldliebe, Zorn, Niedergeschlagenheit (tristitia), Verdrossenheit (acedia oder taedium), die besonders die Einsiedler und Wandermönche am Mittag plage, weshalb man sie den Mittagsteufel nenne, Eitelkeit und Hoffart. Gegen die Eitelkeit empfiehlt er als bestes Mittel die bei den ägyptischen Mönchen gepriesene Arbeitsamkeit, durch welche die Mönche nicht nur für ihren Unterhalt, sondern auch für andere sich Lebensmittel verschafften oder als Handwerker das Nötige herstellten. Wenn dabei nur einmal von dem Abschreiben von Büchern die Rede ist, das ein aus Italien gekommener Mönch auf sich nahm, weil er eine andere Beschäftigung nicht verstand, so darf das nicht zu sehr betont werden, da sein Zeitgenosse Palladius in seiner Geschichte der ägyptischen Mönche unter deren Beschäftigung auch das Bücherabschreiben nennt.[1]

Das zweite Werk Cassians schließt sich eng an das erste an und bietet eine Ergänzung dazu. Es ist betitelt: „Vierundzwanzig Unterhaltungen mit den Vätern". Darin sind Gespräche wiedergegeben, die Cassian und sein Freund während ihres Aufenthaltes in Ägypten mit den angesehensten Einsiedlern geführt hatten. Sie sollen zu einer höheren Stufe des asketischen Lebens einführen, indem sie nach dem tätigen Leben der Mönchsgemeinden, über die das erste Werk unterrichtete, das innere geistige und betrachtende Leben der Einsiedler darlegen. Mönche und Einsiedler sollten sich daran erbauen und eine Anleitung zu innerer Vertiefung finden. Die dreizehnte Unterhaltung gab zu einem großen Streite Anlaß, indem man nicht ohne Grund den Verfasser in der Gnadenlehre als Gegner des Augu-

[1] Palladius, Historia Lausiaca c. 39. Migne, P. l. 73, 1139.

stinus bezeichnete und ihn zum Vater des Semipelagianismus stempelte, hatte er doch darin die Meinung ausgesprochen, daß der Anfang der guten Werke und die Vorbereitung auf die Gnade auch vom Menschen allein ausgehen könne. Aber das hinderte nicht, das viele Gute zu werten, was auch in dieser Schrift lag, und sie hat zweifelsohne dazu beigetragen, daß in den Klöstern des Abendlandes später geistige Beschäftigung besonders geschätzt wurde.

In Südgallien hat dann noch am Ende des fünften Jahrhunderts Cäsarius, der als Erzbischof von Arles und päpstlicher Vikar später dem kirchlichen Leben hier neue Festigkeit gab, als Abt eines Klosters eine Mönchsregel verfaßt, die für die Klöster dieser Gegend lange Zeit maßgebend blieb. Als Erzbischof gab er auch noch dem unter die Leitung seiner Schwester Cäsaria gestellten Nonnenkloster eine Regel.

Infolge der Verschiedenheit der Regeln und Normen, die für die Klöster maßgebend waren, machten sich allmählich aber Mißstände bemerkbar. Es gab Mönche, die von einem Kloster zum anderen zogen und jeweils nur so lange blieben, als es ihrem Eigenwillen oder ihrem Begehr nach Speise und Trank gefiel. Unter solchen herumschweifenden Mönchen verbargen sich leicht zweideutige Elemente, die den sonst hochverehrten Stand nur herabdrücken konnten. Dann gab es andere, nach einem ägyptischen Worte Sarabaiten benannt, die nach Art der alten Asketen in Städten und Flecken einzeln lebten oder nur zu zwei oder drei zusammenwohnten, so wie es ihnen gefiel, ohne Vorsteher zu haben, ohne sich an eine Regel zu binden. Mit Recht konnten die in Klausur und fester Regel lebenden Mönche sie ebenfalls als solche bezeichnen, die mit ihrem Kleid dem Stande Unehre machten. Nachdem im Morgenlande die Regel des hl. Basilius fast allgemein zur Norm der Klostergemeinden geworden war, zeigte sich im Abendlande um so mehr das Bedürfnis nach einer einheitlichen festen Norm, als das Abendland ohnedies nach dem Untergange des weströmischen Reiches ganz auseinanderzufallen drohte.

Diese Norm mußte aber ganz aus abendländischem Geiste hervorwachsen und durfte nicht auf eine äußerliche Nachahmung orientalischer Klostersitte beschränkt sein, die wohl vielfach an der eingerissenen Veräußerlichung des Mönchtums schuld war. Ein solcher Geist konnte seine Wurzeln nirgends besser finden als in Rom, und zwar in dem Rom, dessen weltliche Macht dahingesunken war.

Als Rom unter die Macht der Germanen gekommen war, da war die Zeit für einen Benedikt herangereift. Geboren zur Zeit Odoakers, starb er, noch ehe die Herrschaft der Ostgoten in Italien beseitigt war. Die Wege, auf denen er zum Gesetzgeber der Mönche wurde, schlug er ein, als das Ostgotenreich auf seiner Höhe stand, unter dem Begründer desselben, Theoderich dem Großen, der durch Beseitigung des Odoaker in blutiger Weise 493 die Herrschaft an sich gerissen hatte. Die Römer dieser Zeit fühlten sich einer schweren Krisis ausgesetzt, die wir unter drei großen Männern dieser Zeit deutlich in den verschiedenen Richtungen verfolgen können: Boethius, Cassiodor

und Benedikt. Sie waren ungefähr zu gleicher Zeit zwischen 480 und 490 geboren. Alle drei haben nachhaltig für die Kultur der Folgezeit gewirkt, aber Benedikt hat die beiden anderen durch seine bis heute fortdauernde Stiftung bei weitem übertroffen.

Anicius Manlius Severinus Boethius entstammte der vornehmen Familie der Anicii. Sein Vater war 487 Konsul gewesen, und so war er für die hohe, aber damals mehr als je gefährliche Laufbahn der Politik bestimmt. Theoderich gedachte ihn für seine Pläne dienstbar zu machen, denn nächst seiner hohen Abkunft rühmten ihn auch seine außergewöhnliche Bildung aus. Er wurde beauftragt, für den Frankenherrscher Chlodwig einen Citherspieler auszusuchen, der nach dem Frankenreich gesendet werden sollte, um Chlodwig eine besonders freundliche Aufnahme bereiten zu lassen. Ein anderes Mal sollte Boethius eine Wasser- und Sonnenuhr verfertigen, die Theoderich an den Burgunderkönig Gundobad schicken wollte. Theoderich gebot sich damit durch diese Sendungen als der Lehrmeister eines höheren Kulturlebens aufzuweisen, und indem er Boethius als Sachverständigen dabei zu Hilfe nahm, zeigte er, daß er in dem geistigen Tumult seiner Zeit den berufensten Vertreter der alten römischen Kultur sah. Als Beleg rühmte man Boethius in dem Schreiben, durch das er zu dem zweiten Auftrag erhielt, wegen seiner Übersetzungen griechischer Musikwerke. Boethius ging daran, den Aristoteles zu übersetzen, und seine ganze wissenschaftliche Tätigkeit war, die Lehren des Plato und Aristoteles zusammenzustellen. Er bleibt dem Gehalt nach nie mehr als die Übersetzung und Kommentierung der logischen Teile des Aristoteles. Wäre sein Plan zur Ausführung gelangt, so hätte Aristoteles wohl schon im karolingischen Zeit und nicht erst im zwölften Jahrhundert seine Wirkung auf das Abendland ausgeübt. Aber auch so war der Einfluß des Boethius als eines der besten Vertreter und Überlieferer antiker Gelehrsamkeit bedeutend. Besonders sein Kommentar zur Einleitung, die der Neuplatoniker Porphyrius zu den Kategorien des Aristoteles geschrieben hatte, galt dem Mittelalter als das Handbuch der Logik. Seine Schriften von den Anfängen der Lehren des Pythagoräers Nikomachos von Gerasa und des Euklides wurden grundlegend für die Kenntnisse des Mittelalters in der Mathematik und Musikwissenschaft. Dann hat er noch einige Kenntnis durchgearbeitet, von denen die Araber aber bei Übernahme seines Ansehens im Mittelalter genossen. Von seiner wissenschaftlichen Tätigkeit wurde die unterbrochen. Nachdem er im Jahre 510 das Konsulat erhalten hatte, seine beiden Söhne noch als Kinder vom Theoderich zu Konsuln ernannt worden waren, und er selbst sich bald darauf mit der Witwe eines Magnaten, Rusticiana, verheiratet hatten, kam er in Gunst, die seine Stellung bei Theoderich so unerschütterlich machte, daß er sich jetzt ungestraft gegen die seine römischen Freunde Dem König unsympathischen Handlungen und Pläne aussprechen konnte. Als es sich für den hochgebildeten Boethius um Pflicht gegen seinen Konsular-Adel handelte und er Theoderich erklärte, daß er selbst und der ganze Senat unschuldig

wäre, falls man den Albinus für schuldig ansähe, wurde er in Untersuchung gezogen und ungehört zum Tode verurteilt. Um 524 wurde er bei Mailand hingerichtet, ein Jahr darauf sein Schwiegervater Symmachus.

Im Gefängnis schrieb Boethius die Schrift, die ihm besonders die Ehrung der Nachwelt eingebracht hat, seine fünf Bücher „Über den Trost der Philosophie", worin er in einem Dialog sich durch die Philosophie in Erwartung seines Todes trösten läßt. Sind auch die Trostgründe rein verstandesmäßige auf der Grundlage der neuplatonischen Philosophie, so darf man doch nicht den Schluß daraus ziehen, daß an seinem christlichen Bekenntnis zu zweifeln sei. Das Mittelalter hat nichts Befremdendes darin gefunden, daß er nicht auch im Glauben seinen Trost suchte. Aber das hing wohl damit zusammen, daß man in ihm ein Opfer des arianischen Herrschers sah und ihn in einigen Orten sogar als einen Märtyrer verehrte. Von diesem Gesichtspunkte aus würdigte man diese seine letzte Schrift, die so oft wie kein anderes Werk des Altertums während des Mittelalters übersetzt und kommentiert wurde.

Die stolze Haltung, die Boethius einnahm, macht ihm als Charakter und Philosoph alle Ehre; sie war ihm aber zum Verhängnis, da er sich politisch zu einer Zeit bloßstellte, in der das Mißtrauen Theoderichs nicht ohne Berechtigung war, und Boethius sympathisierte unzweifelhaft mit jenen Senatoren, die danach strebten, mit dem oströmischen Kaiser Beziehungen anzuknüpfen, durch die der Barbarenherrschaft in Italien ein Ende gemacht werden sollte. Diese Senatoren hatten es sogar auf ein Schisma in der römischen Kirche ankommen lassen, nur um Ostrom gefällig zu sein. Das war bei der Wahl des Papstes Symmachus im Jahre 498. Ihm stellte die von dem Senator Festus geführte byzantinische Partei einen Gegenpapst in der Person des Archipresbyters Laurentius gegenüber, weil sie erreichen wollte, daß der Papst in dem Acacianischen Schisma nachgebe, das damals Orient und Okzident vorübergehend trennte. Die byzantinische Partei wünschte auf Kosten der Glaubensautorität des Papstes ein Nachgeben in Rom und veranlaßte so das nach dem Laurentius benannte Laurentianische Schisma. Nur durch das Eintreten des Theoderich konnte Symmachus sich behaupten. Jener glaubte, durch sein tolerantes Verhalten wie durch sein unausgesetztes Bestreben, Römer und Goten zu versöhnen, auf Dankbarkeit von seiten der ersten rechnen zu können. Aber als das Acacianische Schisma beseitigt und die kirchliche Kluft zwischen Orient und Okzident ausgefüllt war, da strebten die Senatoren, Ostrom politisch näherzukommen. So erwachte jäh das Mißtrauen Theoderichs, das den Papst Johannes in den Kerker warf und Boethius und seinen Schwiegervater Symmachus mitleidlos dem Tode überlieferte. Für stolze Römer war die hohe Politik damals ein gefährliches Feld der Tätigkeit, wo zudem keine Erfolge zu erzielen waren.

Cassiodorius Senator suchte nach der entgegengesetzten Richtung als Politiker zu wirken. Geboren zu Squillace in Bruttium,

stammte auch er aus angesehenem Geschlechte. Sein Vater war schon unter Odoaker und Theoderich im Staatsdienst tätig, und so lag es auch ihm nahe, in den Dienst des Theoderich zu treten und ihm als Sekretär und Minister zu dienen für jene Politik, die eine Versöhnung zwischen Römern und Goten herbeiführen wollte, einen Staat aufbauen wollte auf dem friedlichen Nebeneinanderwohnen und -wirken der beiden nationalen Gruppen, die aber getrennt bleiben sollten, so daß die Goten als die Herrschenden Kriegsdienste leisten, für Ruhe und Schutz nach innen und außen sorgen, die Römer aber als Träger der wirtschaftlichen und geistigen Kultur Handwerk, Künste und Wissenschaft treiben sollten. Erwies sich die Durchführung eines solchen Programms auch als unmöglich, so begreift es sich doch bei der Tatsache, daß die Römer seit Generationen keinen Kriegsdienst mehr auf sich nehmen wollten und die germanischen Truppen im fünften Jahrhundert Italien allein fast gesichert hatten. Es spricht allerdings nicht für eine tiefere Erfassung der Kulturprobleme und der Religion, wenn Cassiodor, der es besser hätte wissen können, glaubte, auf diesem Wege etwas zu erreichen. Denn der Plan beruhte auf einer äußerlichen Auffassung der Kultur und einer Beiseitesetzung der Religion. Er entsprach aber der äußerlichen Art des Cassiodor, die uns nicht nur in der opportunistischen Richtung seiner Politik, sondern auch in seiner schulmeisterlichen literarischen Tätigkeit entgegentritt. Für Theoderich war Cassiodor ein hochwillkommenes Werkzeug seiner Politik, wenn nicht deren Inspirator. Die Stellung beim König hatte er sich begründet durch eine Lobrede auf Theoderich, der noch andere auf Könige und Königinnen folgen sollten. Er wurde zum Quästor ernannt und kam damit in die unmittelbare Nähe Theoderichs, dem er als eine Art von Kabinettsekretär oder Minister die Erlasse vorbereitete, die unter dem Namen des Königs hinausgingen. Auf diese Erlasse war er selbst so stolz, daß er sie unter dem Titel „Variae" als Formelsammlungen herausgab, die anderen zum Muster dienen sollten, für uns das zwar nicht mehr sind, aber eine wertvolle, freilich schwer zu benutzende Geschichtsquelle. An Ehren konnte es ihm nicht fehlen, da seine Stellung beim König nie ins Wanken kam. Im Jahre 514 erhielt er das Konsulat. Als Theoderich 526 starb, war Cassiodor Magister officiorum und behielt diese Würde auch noch weiter nach dem Tode des Königs. Im Jahre 533 ließ er sich zum Praefectus Praetorio ernennen und damit bekunden, daß er den Gotenkönigen noch weiter unentwegt diente. Das zeigen auch seine schriftstellerischen Arbeiten aus dieser Zeit. Dem Schwiegersohn und voraussichtlichen Nachfolger Theoderichs, Eutharich, widmete er eine dürre Chronik zur Übersicht über die römische Geschichte, die seit dem elften Jahrhundert zu dem gleichen Zweck von deutschen Geschichtsschreibern herangezogen wurde. Auf Veranlassung Theoderichs selbst schrieb er zwölf Bücher über die Geschichte der Goten, in denen er den Römern ähnlich wie einst die Christen gegenüber den Heiden zeigen wollte, daß die Goten an Ahnenreihe hinter den Römern

nicht zurückstünden. Sein Byzantinismus führte ihn dabei zu argen Vergewaltigungen, indem er die Geten den Goten gleichstellte und die über die Skythen vorhandenen Nachrichten für die Goten verwendete; wir bedauern es aber doch, daß das Werk mit seinen wertvollen Nachrichten uns nicht mehr im Original, sondern nur in den Auszügen des Jordanes vorliegt, der Cassiodors politisches Programm, freilich stark umgebogen, fortführte, indem er auch noch eine Versöhnung zwischen Römern und Goten haben wollte, diese aber nur noch in einer Einschmelzung der Goten in die Römer erblickte.

Cassiodor hat es selbst noch erleben müssen, daß sein Programm zum Scheitern verurteilt war. Als der Krieg zwischen den Oströmern und Ostgoten ausgebrochen war, bei dem die Römer Italiens es schwer hatten, ihre Sympathien für die Feldherren Justinians zu verbergen, zog er sich, enttäuscht von der Welt, in das Kloster zurück. Auf Anregung seiner Freunde, die seine Gesinnung wohl kannten, schrieb er kurz vorher 540 eine philosophische Schrift über die Seele, Gedanken anderer, so des Augustinus, für die breite Öffentlichkeit verarbeitend. Er behandelt da auch den Gegensatz zwischen Guten und Bösen, aber wie äußerlich! Wie weit bleibt er da hinter Augustin zurück! Die Bösen sind die, deren Angesicht trotz aller körperlichen Vorzüge umwölkt ist, die traurig sind bei ihrer Freude, da bald darauf die Reue folgt, deren Blick unstet umherschweift und Angst und Argwohn verrät; besorgt forschen sie nach dem Urteil anderer, da sie das eigene verloren haben. Indem sie das weltliche Leben suchen, laufen sie Gefahr, dem ewigen Tode zu verfallen. Ihnen gegenübergestellt werden als die Frommen die Asketen, die das Fleisch bekämpfen, andere loben, sich selbst geringachten und immer anklagen, sich mißfallen, wenn sie allen gefallen. Sie sind, selbst noch im Körper, stärker als die bösen Engel, denen sie gebieten. Ihr Antlitz ist heiter und ruhig, abgemagert und mit Blässe geziert, bei beständigem Weinen freudig, ehrwürdig durch einen langen Bart, obgleich ungepflegt, ganz rein; ihre Blicke sind tugendhaft, ehrbar und einnehmend, die Stimme maßvoll und sanft, der Gang nicht zu langsam und nicht zu rasch.[1]

Der tätige, organisatorisch beanlagte Mann hatte, ehe er ins Kloster sich zurückzog, einen Plan, der wohl noch mehr seinem Wunsche entsprach und ihm hohe Ehre macht, obschon er zeigt, wie wenig er die Zeichen seiner Zeit richtig beurteilte. Er hatte dem Papst Agapet (535—536) die Gründung einer christlichen Hochschule vorgeschlagen, die insbesondere exegetische Fächer pflegen sollte. Er bedauerte es, daß es dafür in Rom keine öffentlichen Lehrer gebe, während für weltliche Literatur und Wissenschaft reichlich gesorgt sei. Für seinen Plan weist er auf die Bedeutung, die früher Alexandria für die christliche Wissenschaft gehabt habe, und auf die damals blühende Universität in Nisibis, die Hochschule des Nestorianismus in Persien.[2] Die

[1] De anima c. 10. 11. Opp. ed. Garetius II, 602 s.
[2] Instit. div. litt. Praef. Garetius II, 508.

Ausführung des Planes scheint in Rom ernstlich in Aussicht genommen worden zu sein, und Papst Agapet gründete wohl zu diesem Zwecke eine Bibliothek am Clivus Scauri auf dem Cölius, aber der Ausbruch des Gotenkrieges begrub ihn bald für lange Zeiten.

Den Hort der Wissenschaften sollten zunächst die Klöster allein bilden, und das erkannt zu haben, bleibt das Verdienst des Cassiodor. Um wenigstens im kleinen durch das, was er vermochte, den Plan durchzuführen, gründete er sechzigjährig auf seinen Besitzungen in Calabrien in der Nähe von Squillace das Kloster Vivarium, wo er dann selbst mit anderen Gleichgesinnten den Studien in Frömmigkeit lebte.

Seinen Mönchen widmete er für ihre Anleitung zum Unterricht in der heiligen und weltlichen Literatur zwei Bücher, „Institutiones divinarum et saecularium litterarum" betitelt. In dem ersten Buche bietet er eine Einleitung in das theologische Studium, indem er nächst der Heiligen Schrift den Mönchen die Schriftsteller vorführt, die von ihnen mit Nutzen gelesen werden könnten, wobei er auch die antiken Werke der Medizin nicht vergißt. Das zweite Buch soll eine Einleitung in die Fächer der allgemeinen weltlichen Bildung sein und verbreitet sich der Reihe nach über die einzelnen freien Künste, Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie, wobei die den Römern für die praktische Verwertung im Staats- und Gerichtswesen wichtigen Fächer der Rhetorik und Dialektik ausführlicher behandelt werden. Die Werke, die Cassiodor hier anführte, sind diejenigen, die dann in den Klöstern häufig abgeschrieben wurden. Dafür wurden die Fingerzeige des Cassiodor besonders wichtig. Cassiodor selbst legte das Abschreiben den Mönchen von Vivarium ans Herz, wovon ein Satz aus den Institutionen zeugt, indem er schrieb:[1] „Soviel auch von euch durch körperliche Arbeit verrichtet werden kann, ich kann nicht umhin, meiner Meinung Ausdruck zu geben, daß mir die Mühen um das Abschreiben der alten Handschriften, wenn sie richtig abgeschrieben werden, mit Recht wohl am meisten gefallen, weil die Schreiber ihren Geist heilsam bilden, indem sie die heiligen Schriften wieder lesen und die Vorschriften des Herrn durch ihr Abschreiben weithin verbreiten." Indem er hier besonders an das Abschreiben theologischer Werke denkt, preist er die Verdienste der Abschreiber: „So viele Wunden empfängt der Satan, als an Worten des Herrn der Antiquarius abschreibt." Die drei Finger der Abschreiber stünden im Dienste der heiligen Dreifaltigkeit. Er gab selbst auch noch eine Anleitung für das gute Abschreiben durch ein Buch über die Orthographie, das er im Alter von 93 Jahren schrieb, in dem er aus den in seiner Bibliothek vorhandenen Orthographen Auszüge zusammenstellte. Durch diese Anleitungen und Hinweise hat Cassiodor, der als letzter Literaturkenner des Altertums besonders Beachtung fand, hauptsächlich dafür gesorgt, daß die Kenntnis vieler Werke durch die Klöster

[1] Instit. div. 30, Garetius II, 525.

dem Mittelalter zugeführt wurde. Außer mehreren theologischen Werken, unter denen eine umfangreiche Psaltererklärung im Mittelalter viel verbreitet war, hat Cassiodor sich schließlich noch ein Verdienst gesichert durch die Anregung zur Übersetzung zweier großer Geschichtswerke. Er ließ die griechischen Fortsetzungen der Kirchengeschichte des Eusebius, die Sokrates, Sozomenes und Theodoret geschrieben hatten, ins Lateinische übersetzen und übermittelte so dem Mittelalter durch diese sogenannte Historia tripartita die Kenntnis der Kirchengeschichte vom Konzil von Nizäa bis zum Jahre 439. Dann veranlaßte er noch eine Übersetzung der Antiquitates des jüdischen Historikers Flavius Josephus, die im Mittelalter viel Anklang fand.

Nach dieser Richtung hat gewiß auch anregend gewirkt seine Freundschaft mit dem gelehrten skythischen Mönch Dionysius Exiguus, der in Rom in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts lebte und wertvolle Schätze der orientalischen Literatur dem Abendlande durch Übersetzungen zugänglich machte. Mit dieser Übersetzungstätigkeit des Dionysius Exiguus hängen die großen Sammlungen zusammen, durch die er die historische Grundlage des abendländischen Kirchenrechts schuf, seine Sammlung griechischer und lateinischer Konzilsbestimmungen und die erste umfassende Sammlung päpstlicher Dekretalen. Noch bekannter ist die Verbindung des Namens des Dionysius mit der neuen Jahresberechnung, die er bei der Übermittlung und Fortführung der alexandrinischen Ostertafeln einführte, indem er die Jahre nicht mehr von Diokletian ab, sondern von Christi Geburt ab zählte und so der ganzen Welt eine Norm gab, wie sie Christus als Mittelpunkt der Weltgeschichte hinstellen sollte.

Die von Cassiodor angeregte Beschäftigung mit Abfassung von Sammelwerken, Übersetzungen, Übersichten, die uns dann noch bei Isidor von Sevilla wiederum entgegentritt, entsprach einem Bedürfnis der Zeit, die es wohl fühlte, daß sie Selbständiges zu schaffen immer weniger imstande sei und den Beruf habe, zu erhalten und zu übermitteln, was noch an wissenschaftlicher Bildung vorhanden sei. Der Rückgang der Bildung machte sich bemerkbar und führte zu solchen Bedürfnissen. Dieser Bildungsrückgang hing aber wieder mit dem Niedergang der Städtekultur zusammen. In den Städten widmete man sich nun fast allein den allereinfachsten Fragen, wie man sein Leben schützen und erhalten könnte. Da war für die Pflege der Wissenschaften kein Sinn und keine Ruhe mehr vorhanden. Cassiodor suchte deshalb wohl das Kloster als Zufluchtsstätte der Wissenschaften, Sammelstätte der Bücher und Arbeitsstätte für das geduldige Abschreiben aus. Damit hatte er wohl recht. Gleichwohl hätte durch seine Gründung in Vivarium allein die Erfüllung dieses Nebenberufs in den Klöstern nicht herbeigeführt werden können. Als Cassiodor sein Kloster gründete, kam es ihm mehr auf die Gründung eines wissenschaftlichen Instituts als eines Klosters an. Das Kloster sollte ihm mehr eine Stätte literarischer Kultur als eine Vereinigung zu asketischem Leben und zum Gebete sein. Es sind Ziele, wie sie ähnlich

Karl der Große mit seinen Gleichgesinnten nachher verfolgt hat. Sie werden hoch gepriesen. Wer wird sich dem Preis nicht anschließen, der auf literarische Bildung Wert legt? Wer gönnt den Klöstern den wohlverdienten Ruhm nicht? Gleichwohl ist der Preis einseitig bei denen, die den Klöstern überhaupt nur dann eine Berechtigung zuerkennen, wenn sie literarische Kultur pflegen. Man verkennt dann bewußt die Mission, zu der die Klöster zuerst berufen waren. Vom Standpunkt der historischen Mission der Klöster als Mönchsvereinigungen zu gemeinsamem geistlichen Leben hat die Pflege der literarischen Kultur nicht die erste Stelle in ihnen einzunehmen und muß hinter dem Hauptzweck zurückstehen, wenn sie auch eine besondere Zierde eines Klosters ist. Cassiodor zeigte doch auch hier, daß er in den tiefen Kern geistiger Kulturprobleme nicht eindrang und mehr äußerlich auf Verwendung der Mönche für seine literarischen Pläne bedacht war. Darum hören wir aber auch nicht, daß Vivarium Tochterklöster hatte und sich ausbreitete. Wäre das den Klöstern nahegelegte Programm des Cassiodor zur Ausführung auf Vivarium beschränkt worden, so wäre es wohl nie fortgeführt worden. Denn Vivarium hatte keinen selbständigen und lebendigen Ordensgeist, der zündend nach anderen Seiten sich ausbreitete und den Klostertyp schuf, der den neuen Verhältnissen entsprach und sich in ihnen behaupten konnte. Das brachten erst Benedikts Klöster, die dann auch Cassiodors Programm aufnehmen und durchführen konnten.

Auf dem Hintergrund der Zeitumstände und im Vergleich mit Boethius und Cassiodor verstehen wir erst die Entwicklung Benedikts und die Bedeutung seiner Klostergründung.

Benedikt ging aus dem sabinischen Landadel hervor, aus jenem Kernstamm des Römervolkes, dessen Männer von Cicero als besonders streng und fest bezeichnet werden, und seine Geburtsstadt Nursia war in Rom sprichwörtlich wegen ihrer Härte. Der konservative Charakter, der hier heimisch war, prägte sich in edlem Familiensinn aus. Hören wir auch nichts von Benedikts Eltern, so wissen wir doch genug von dem innigen Verhältnis zu seiner Schwester Scholastika, das uns auf diesen Familiensinn schließen läßt. Scholastika, die sich früh als gottgeweihte Jungfrau dem Dienste des Herrn widmete, bewahrte dem Bruder treueste Anhänglichkeit. Als er Abt von Monte-Cassino war, besuchte sie ihn jedes Jahr einmal, und Rührendes hören wir von ihrem letzten Besuch, nach dem sie am dritten Tage starb. Der Abt ließ die geliebte Schwester in dem Grabe bestatten, das er für sich selbst in Monte-Cassino bestimmt hatte. Die kernige Geradheit und Rechtlichkeit, gepaart mit dem Familiensinn, waren die natürlichen Tugenden, durch welche die Römer groß geworden waren, und auf denen Benedikt aufbaute, um zu dem großen Begründer und Erzieher des abendländischen Mönchtums zu werden. Sie nahm der Knabe mit nach Rom, als er dort die freien Künste lernen und sich damit die Wege wohl zu einer öffentlichen Laufbahn ebnen sollte. Aber wie drückend mußte für einen jungen Römer die Aussicht auf

die Zukunft damals sein! Rom war der Herrschaft verlustig gegangen und lebte von der Gunst eines Barbarenkönigs, Odoakers. Die Senatoren waren in Parteien gespalten. Die einen hofften und betrieben die Abwerfung der Fremdherrschaft, die anderen strebten, im Dienste Odoakers ihre Kenntnisse und Organisationstalente zu verwerten. Auf dem einen Wege wartete einem jungen Römer das Schicksal des Boethius, auf dem anderen die Unfruchtbarkeit des langen Wirkens Cassiodors an der Seite der Barbarenkönige. Man begreift es, daß die Staatslaufbahn Benedikt nicht anziehen konnte. Näher lag es ihm wohl, dem frommen, vom Hause mitgebrachten Sinn folgend, in den Dienst der römischen Kirche zu treten. Aber auch da stieß ihn damals wahrscheinlich manches ab. Der Gegensatz unter den politischen Parteien der Senatoren hatte auch in der römischen Kirche einen Riß hervorgerufen, der nach dem Tode des Papstes Anastasius 498 zu dem Laurentianischen Schisma führte.

In diesem Zwiespalt, da er nirgends Ideale sah, die ihn zur Nachahmung reizen konnten, war ihm zunächst nur eines sicher, daß ihm Rom nichts bieten konnte. Nach einem kurzen Aufenthalt bei dem Priester von Enfide in den Sabinerbergen entschloß er sich, der Welt zu entsagen, und lebte zuerst drei Jahre als Einsiedler in einer Höhle bei Subiaco neben der Ruine eines Neronischen Palastes, der ihn an die Üppigkeit und Verderbtheit des alten Roms nur zu deutlich erinnern konnte. Die Mönche des benachbarten kleinen Klosters von Vicovaro bestimmten ihn, nach dem Tode ihres Abtes ihnen als Leiter vorzustehen. Aber dort wartete seiner eine neue Enttäuschung. Die strenge Leitung des jungen Abtes behagte dem Eigenwillen der einzeln für sich lebenden Mönche nicht. Ihr Widerwille gegen ihn verstieg sich bis zu verbrecherischem Haß, so daß sie ihren Abt zu vergiften suchten. Benedikt kehrte zu seiner Einsiedlerhöhle zurück. Aber lange blieb er hier nicht mehr allein. Jünger sammelten sich um ihn, die ihm als Führer vertrauensvoll folgen wollten. Eine Klostergemeinde umgab ihn, zu der bald eine zweite und dritte kam, bis er an der Spitze von zwölf Klostergemeinden stand, die jede ihren Vorsteher hatte, alle aber Benedikt als Oberhaupt verehrten. Das Leben dieser Klostergemeinden scheint aber noch nicht straff geordnet gewesen zu sein, dem Eremitenleben noch einen Platz eingeräumt zu haben neben den Erfordernissen der Cönobitenordnung. Doch erfreuten sich die Klöster eines so guten Rufes, daß sie ihre Anziehung ausübten bis in die vornehmen Kreise Roms und diese Benedikt ihre Söhne zur Erziehung für den Mönchsstand anvertrauten. Von diesen jungen Römern traten der gebildete Maurus und der jugendliche Placidus dem Abt besonders nahe. Die Feindseligkeit eines benachbarten Priesters Florentius veranlaßte Benedikt, jäh Subiaco zu verlassen. Eine neue Stätte, auf der er von Grund aus, die gemachten Erfahrungen verwertend, aufbauen konnte, sah er sich 529 in Monte-Cassino an der Via latina zwischen Rom und Neapel. Hier baute er jenes Kloster, das das Mutterkloster des abendländischen Mönchtums werden

sollte, und schuf er jene Klosterverfassung, die in der Benediktinerregel noch heute Richtschnur für seine Söhne ist. Hier beschloß er als hochverehrter heiliger Vater sein Leben am 21. März, wie man annimmt, im Jahre 543.

Man hat die Benediktinerregel mit den anderen abendländischen Mönchsordnungen, die vorher entstanden sind, verglichen und sich darüber erstaunt, daß fast alle Bestimmungen, die man als Besonderheiten der Benediktinerregel geltend machte, sich in der einen oder anderen Regel schon vorher finden. Man zog daraus den übereilten Schluß, nur äußere Umstände könnten es erklären, daß die Benediktinerregel alle anderen Mönchsordnungen im Abendlande verdrängte. Nun haben äußere Umstände gewiß eine große Rolle dabei gespielt, aber nicht die einzige. Es fehlte der Regel keineswegs an äußeren und inneren Vorzügen, die im wesentlichen auf den praktischen, klugen Sinn des gotterleuchteten Gesetzgebers zurückzuführen sind, der römische Regierungsweisheit mit tiefem christlichem Sinn aufs innigste vereinte. Schon die Tatsache, daß die Regel so außerordentlich knapp und klein an Umfang ist, hat ihr einen Vorzug vor viel umfangreicheren Verordnungen über das mönchische Leben wie denen Cassians verschafft. Aber ausschlaggebend war vor allem der ganze Geist, der aus der Regel spricht, und der noch mehr wirkte, weil er, von der Person des Stifters ausgehend, in lebendiger Tradition fortlebte. Er gibt uns Zeugnis von einer seltenen inneren Ausgeglichenheit wie von einem genialen, pädagogischen Talent, einer außergewöhnlichen Erfahrung und Seelenkenntnis des Verfassers, dessen persönlicher Autorität der zwei Generationen später schreibende Papst Gregor der Große in seinen Dialogen ein mit höchster Verehrung aufgenommenes literarisches Denkmal gesetzt hat. Auch in der Benediktinerregel vermissen wir wohl eine systematische Ordnung, die uns auch die Schriften des Ambrosius und Augustinus nicht gezeigt haben, und die bei den durch ihre Persönlichkeit wirkenden Männern meistens fehlt. Es war keine ausgeklügelte, nur mit dem Verstande aufgestellte Theorie, die geboten wurde, sondern erlebte und erprobte Weisheit, die nach vielen Erfahrungen des Erfolges sicher war. Die Regel gleicht nicht einem modernen Genossenschaftsstatut, bei dem die Pflichten und die Rechte jedes Mitgliedes lückenlos und genau zusammengestellt sind. Grundsätzliche Bestimmungen, wie die Verpflichtung zum jungfräulichen Leben, sind als selbstverständlich übergangen oder wie der Verzicht auf Sondereigentum in demselben Sinn nur nebenbei behandelt. Die Regel setzt die äußeren Grundzüge des Mönchslebens schon voraus. Auch von der höchsten Stufe des Mönchslebens, dem Erheben über alle sichtbaren Dinge, in dem die Orientalen besonders schwelgten, ist kaum die Rede. Darauf deutet Benedikt am Schluß nur kurz hin als auf den Gipfel der Vollkommenheit, indem er zur Anleitung dafür die Heilige Schrift, die Lebensbeschreibungen der Väter, die Bücher Cassians und die Regel des hl. Basilius nennt. Dem täglichen Leben im Kloster, das auf klösterlichem Tugendwandel

beruhen soll, ist in der Hauptsache allein die Regel mit ihren Einzelbestimmungen und Ermahnungen gewidmet. Es ist eine Anleitung und Anhaltung des Mönches zur sittlichen Arbeit an sich selbst, und die Eindringlichkeit, mit der diese praktisch-sittliche Richtung kurz und sicher dargelegt wird, verbunden mit der Betonung des idealen Genossenschaftsgedankens, hat der Regel ihre große Bedeutung verschafft. Der Regel wird dadurch das Schematische genommen und der Charakter einer Norm gegeben, die für verschiedene Gegenden, wo nur ein ähnliches Streben war, sich anwenden ließ. Sie erscheint weniger als eine Norm für eine neue Stiftung, die sich von anderen unterscheiden will, denn als eine Normalanleitung für das Leben, das Beten und Arbeiten im Kloster.

Der Zweck des Klosterlebens wird fortwährend scharf ins Auge gefaßt oder richtiger ernst zu Gemüte geführt. Er besteht darin, daß die Klostergemeinde sich als eine schola dominici servitii zu betrachten hat. Wir übersetzen das nicht ganz richtig, wenn wir es wiedergeben als Schule des göttlichen Dienstes. Die Schola ist im Spätlatein eine Genossenschaft, die einen geregelten Dienst hat, eine Truppe; so bezeichnete man auch die im kaiserlichen Palast befindliche Wachtmannschaft als eine Schola. Die schola dominici servitii ist als eine fester Disziplin sich freiwillig unterwerfende Truppe anzusehen, die nicht einem irdischen Herrn, sondern der Majestät des höchsten Herrn in aller Ehrfurcht, Treue und Pünktlichkeit Tag für Tag Dienst leistet. Da ist für das beschauliche Einsiedlerleben keine Möglichkeit; dies wird nur als eine Form angesehen, die für ganz erprobte Mönche sich eignen könnte. Im scharfen Gegensatz steht die Genossenschaft zu den herumschweifenden Mönchen und den ohne Oberhaupt zu zwei oder drei zusammenlebenden. Gegen diese Sarabaiten und Gyrovagen hat Benedikt harte Worte.

Um diesen Krebsschaden des damaligen Mönchtums auszuschließen, verlangt Benedikt — und das war etwas Neues — von seinen Jüngern die Stabilitas loci, die Ortsbeständigkeit, zu der die Aufzunehmenden sich feierlich zu verpflichten haben, und die noch heute für die Verfassung des Benediktinerordens charakteristisch ist, so daß der einzelne sich nicht dem Orden, sondern dem einzelnen Kloster gelobt. Nächst der Ortsbeständigkeit hat der die Aufnahme Begehrende einen der Regel entsprechenden Lebenswandel und Gehorsam zu geloben. Auf diesen Gehorsam wird besonderer Nachdruck gelegt; er entspricht dem militärischen Verhältnis, das für die Genossenschaft Richtschnur sein soll. Im Noviziat wird nach Abschluß jeder Unterrichtsperiode dreimal dem Novizen gesagt: „Siehe, das ist das Gesetz, unter welchem du Kriegsdienst leisten sollst; wenn du es bewahren kannst, tritt ein, wenn du es nicht kannst, gehe frei dahin.“ Dem Abt gegenüber wird militärischer Gehorsam verlangt. Ungehorsam wird schwer bestraft, besonders an Knaben und jüngeren Mönchen, bei denen sogar die Rute, wie auch nach anderen monastischen Regeln, gebraucht werden darf. Wir müssen dabei berücksichtigen, daß durch eine Art

stellvertretender Profeß auch minderjährige Kinder aufgenommen werden konnten, die von ihren Eltern Gott im Kloster dargebracht wurden. Die Eltern, die vermögend waren, hatten dann schriftlich und unter Eid zu versprechen, daß der Knabe über kein Vermögen mehr verfügen dürfe, damit der Oblate nicht durch die Aussicht darauf sich in die Welt locken lassen könnte.

Es geht ein ernster, fast strenger Zug durch die Regel. Es ist die alte strenge römische Zucht, die uns entgegentritt. Gemildert wird sie aber dadurch, daß die Strenge des Abtes die des strengen Familienvaters ist, der doch immer Vater bleibt. Hier kommen wir zu dem Zug, bei dem uns wohl am meisten römische Auffassungen und Familientraditionen Benedikts aus seinem Vaterhaus in Nursia entgegentreten. Bei Augustinus haben wir bereits darauf hingewisen, wie das Beispiel des Hausvaters schlechthin für jede Ordnung, auch für die Ordnung im Staate, maßgebend war. Dem römischen Hausvater kam in seiner Familie eine außerordentlich hohe Autorität zu. Er konnte über seine Kinder unumschränkt verfügen, und daraus können wir auch die sonst befremdliche Form der Knabenoblation in der Regel verstehen. Die römischen Schriftsteller haben von einer „väterlichen Majestät" gesprochen. Diese väterliche Autorität kommt nach der Regel dem Abte voll zu. Er ist lebenslänglich der unumschränkte Herr im Kloster, der Herrscher im Hause, der darum von allen „Herr" und „Vater" zu nennen ist. Im Vergleich zu den späteren abendländischen Mönchsregeln ist der Autoritätsgedanke wie sonst nirgends hervorgehoben. Aber in Rom war der Vater auch als liebevoller Vater in besonderer Ehre, und keine ehrende Benennung war schöner als die des „pius pater". Diesen Eigenschaften eines Vaters gewährt die Regel bei der Kennzeichnung des Abtes einen noch größeren Raum. So wird gleich in den ersten Zeilen der Vorrede der Abt als pius pater bezeichnet. Sie beginnt mit den charakteristischen Worten: „Obsculta, o fili": „Höre, o Sohn, auf die Vorschriften des Meisters und neige das Ohr deines Herzens und nimm die Ermahnung des liebevollen Vaters gern auf und erfülle sie im Werke." Der Abt soll ein treuer Fürsorger für alle seine Söhne sein, um ihnen jenes Glück zu geben, das in einer schönen Familie erblühen soll, wo alle einander zugetan sind, die ihre Freude haben an dem Hause des Vaters, aus dem niemand zeitlebens sich fortwünscht. Es gehört zu den schönsten Stellen der Regel, wie Benedikt im vorletzten Kapitel dieses fromme Familienglück in seinen knappen Worten schildert: „Die Mönche sollen einander in Ehrerbietung zuvorkommen, die körperlichen oder geistigen Schwächen an einander mit größter Geduld ertragen, wetteifernd einander gehorchen. Keiner erstrebe das, was er für sich, sondern vielmehr, was er für den anderen als nützlich ansieht. Die Bruderliebe sollen sie in reiner Gesinnung dartun, Gott in Liebe fürchten, ihren Abt aufrichtig und demütig lieben, Christus aber nichts vorziehen, der uns alle in gleicher Weise zum ewigen Leben führen möge."

So vereinen sich die kluge Strenge, die sich im Maßhalten zeigen

soll, und die Milde als die wesentlichen Eigenschaften des Abtes. Das Glück der Familie, das in der Hand des Abtes liegt, der völlig freie Hand hat und zu allen Klosterämtern nach freier Entschließung ernennt, soll darin bestehen, daß der Abt als Vater geliebt wird. Die Wirkung der Regel hing von der Persönlichkeit des Abtes ab, und darum verstehen wir, daß Benedikt so oft von den Eigenschaften des Abtes in seiner Regel spricht. Der Abt soll nicht schlechthin befehlen, sondern vor allem gut befehlen. „Er soll mehr vorsorgen als vorstehen (prodesse quam praeesse)."[1] Auf seine pädagogische Weisheit kommt alles an. Für ihn nach dieser Richtung gute Ratschläge zu geben, liegt dem Verfasser der Regel vor allem am Herzen. Darum ist in der Regel ein köstlicher Schatz erzieherischer Weisheit niedergelegt. Nicht oft genug kann der Verfasser den Fundamentalsatz jeder Erziehung wiederholen, daß man auf die Individualität, auf die Eigenheiten des einzelnen bei der Ausführung aller Bestimmungen Rücksicht nehmen soll. Besonders das zweite Kapitel ist mit solchen Ratschlägen angefüllt. Dort lesen wir: „Der Abt soll den Eigentümlichkeiten vieler nachgehen, den einen mit sanften, freundlichen Worten leiten, den anderen mit scharfem Tadel, den dritten aber, indem er ihn zu überzeugen sucht; so soll er auch der Eigenheit und der Bildung eines jeden, allen sich entsprechend anpassen."

Die Klosterfamilie, die nur in sich ihren Zweck sucht, strebt nicht hinaus, und darum wollte der Gesetzgeber, der so strenge die Ortsbeständigkeit vorschrieb, die Berührung mit der Außenwelt nach Möglichkeit vermieden sehen. Die Brüder, die von einer Reise zurückkehren, sollen sich nicht unterstehen, von dem zu erzählen, was sie außerhalb des Klosters gesehen oder gehört haben, denn das richte viel Schaden an.[2] Für die Lage seiner Klöster sah er abgeschiedene Bergeshöhen vor; abseits von den großen Städten mit ihrer Zersetzung und fern von dem Kampfeslärm, der sie damals erfüllte, wollte er sie haben. Wir hören nie, daß er, nachdem er Rom als Jüngling verlassen, dorthin noch einmal auch nur zu vorübergehendem Besuch gekommen sei. Aber der Gastfreundschaft sollten durch die Abschließung von der Außenwelt keine Schranken gesetzt werden. Sie soll als ein Teil der christlichen Nächstenliebe geübt werden, und die darauf bezüglichen Bestimmungen weisen einen hohen Zug edler Liebenswürdigkeit auf.[3] Das Kloster sollte nach der Anordnung Benedikts ein abgeschlossenes Wirtschaftsgebiet bilden und so weit als möglich alles, was es zum Lebensunterhalt der Mönche brauchte, selbst besorgen. „Das Kloster muß — so heißt es —[4] so angelegt werden, daß alles Notwendige, d. h. das Wasser, die Mühle, die Bäckerei, der Garten, sich noch im Bereiche desselben befinden und ebenda auch die verschiedenen Handwerke ausgeübt werden, damit die Mönche nicht gezwungen werden, außen herumzustreifen, weil das durchaus nicht ihren Seelen zuträglich ist."

[1] c. 64. Das Wortspiel schon bei Augustin. S. oben S. 83.
[2] c. 67. [3] c. 53. 56. 42. [4] c. 66.

In der Weltabgeschlossenheit konnte der Abt die Mönche so erziehen, wie er sie haben wollte in der Verkörperung der natürlichen Tugenden, die einst von den römischen Stoikern gelehrt, jetzt durch christliche Auffassung veredelt worden waren. Benedikt selbst spiegelt sich mit seiner ernsten, gemessenen Persönlichkeit in der Regel dabei deutlich wider. Er kannte noch das altrömische Ideal der virtus, die echte Männlichkeit, der alles Weibliche fern ist, die auch Phantasie und Gefühl nicht übermäßigen Einfluß gestattet, sondern dem Willen und der Vernunft die Herrschaft des Inneren anvertraut. Hoch steht ihm die honestas, der rechtliche Sinn, mit der aequitas, der Billigkeit, die besonders den Richter auszeichnen soll, und es sind in der Regel mehrere Anzeichen vorhanden, daß in Benedikt selbst besonders das juristische Denken ausgebildet war, dem die äußeren Formen nicht unwesentlich erscheinen und der, wenn es sein muß, vor Strenge nicht zurückschreckt. Die Formen bei der Aufnahme, durch die der Novize in einem einwandfreien Vertrag sich an die Genossenschaft bindet, werden mit juristischer Schärfe vorgeschrieben, und die ganze Sprache der Regel hat das Knappe, Bestimmte römischer Gesetzgeber und Richter mit der äußeren Würde, gravitas, die auch in der Regel abgeteilt wird durch die Rangordnung. An die Lehren der Stoiker erinnert vornehmlich das Wertlegen auf moderatio und discretio, das vernünftige Maßhalten, das Gregor der Große besonders hervorhebt. Wäre Benedikt in der Welt geblieben und auf der Beamtenlaufbahn emporgekommen, er würde vielleicht uns als stolzer, römischer Beamter überliefert worden sein, der wie ein Boethius einem Gotenherrscher, wenn es zum Konflikt kommen mußte, für seine Römerwürde mit seinem Kopfe gebüßt hätte. Aber die tiefe Erfassung der christlichen Tugendideale hatte ihn gelehrt, scharfe Selbstzucht an sich zu üben, um die Härte und den Zorn, zu dem er vielleicht neigte, zu mildern durch herzliche Liebe und Nachsicht um Gottes willen, durch die Übung der Geduld und der Demut, die da spricht: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin."[1] Benedikt zeigt uns noch ganz den echten, vornehmen Römer, aber nicht einen Vertreter des Römertums von Ciceros Zeiten, sondern einen Vertreter jenes Römertums, dessen äußere Machtgelüste gebrochen sind, dem die Übung der christlichen Tugenden den Stachel des Stolzes aus dem Herzen genommen hat, einen heiligen Römer, dessen demütiger Wandel, der nun durch seine Söhne Millionen als Muster hingestellt wurde, uns begreifen läßt, warum die neue christliche Kultur nur in den Ruinen des untergegangenen, nicht zwischen den stolzen Monumenten des noch bestehenden Reiches sich entfalten konnte. Eine solche Regel mit ihrem Grundgedanken von Maß und Milde hätte ein Römer kaum vor dem Untergange des weströmischen Reiches schreiben können. Das ist die Seelenharmonie, in der ein Römer Trost finden konnte über den Untergang seines Reiches, und die er berufen wurde, als Seelenmeister der

[1] Prolog.

Völker noch weiter als einst im römischen Reiche zu lehren. Nicht wie ein Boethius, der in stolzer, stoischer Resignation das Todesurteil eines Theoderich entgegennahm, nicht als ein Cassiodor, der stets dienstbereite Kanzleirat der Ostgotenkönige, der selbstgefällig auf seine fein gedrechselten Regierungserlasse zurückblickte, trat Benedikt dem Gotenherrscher gegenüber, sondern mit einer nichts suchenden und nichts trotzenden Würde, die einen Totila auf die Knie zwang.

Totila, im Jahre 541 zum König ausgerufen, war einer von den Gotenkönigen, der in dem fast zwanzigjährigen Kriege mit den Feldherren des oströmischen Kaisers Justinian einige vorübergehende Erfolge davontragen konnte. Er hatte sogar in Neapel wieder Fuß fassen können, und als er von da gegen Rom vorrückte, kam er in die Nähe von Monte-Cassino. Als er von den Wundern des heiligen Abtes hörte, wollte er dessen Prophetengabe auf die Probe stellen. An seiner Stelle hatte sich sein Schwertträger Riggo mit dem königlichen Purpur zu schmücken, während er selbst zurückblieb. Schon von weitem aber rief der Abt — so erzählt Papst Gregor der Große — dem als König bei ihm eintretenden Riggo entgegen: „Lege ab, mein Sohn, was du trägst, denn es gehört nicht dir.“ Riggo meldete das bestürzt seinem Herrn, der nun überzeugt war von der Heiligkeit des Abtes. Totila begab sich jetzt zu Benedikt und kniete vor ihm nieder. Der Abt bat ihn aufzustehen, indem er ihn ernst anredete: „Du hast manch Böses getan und tust es noch. Laß ab von deiner Bosheit. Du wirst wohl in Rom einziehen. Du wirst über das Meer setzen, noch neun Jahre wirst du König sein, aber im zehnten sterben.“[1] Wir sind nicht in der Lage, die prophetischen Worte, denen die späteren Ereignisse entsprachen, durch ein anderes Zeugnis noch zu belegen und die Szene so mit Hilfe der Quellenkontrolle unbedingt sicherzustellen, aber daß Totila nach Monte-Cassino gekommen ist und seine Ehrfurcht dem Abte bezeugte, wird kaum zu bezweifeln sein, wie auch die Haltung Benedikts in dieser Szene ganz dem Bilde entspricht, das wir uns von dem ernsten, heiligen Römer machen dürfen, und daß er in Totila nicht viel mehr sah als den Barbaren und Arianer und sich beherrschen mußte, um das nicht zum Ausdruck kommen zu lassen, das dürfen wir ohne weiteres annehmen. Aber er war auch Christ, um den Rassenunterschied überwinden zu können. Unter den weisen Lehren, die er dem Abte gibt, befindet sich die schöne Mahnung: „Ob Sklave oder Freier, wir sind alle in Christus eins und tragen alle unter einem Herrn die Abzeichen des gleichen Kriegsdienstes, weil vor Gott kein Ansehen der Person besteht, nur darin werden wir von ihm unterschieden, wenn wir vor anderen in guten Werken besser und als demütig befunden werden. So möge also gleich sein gegen alle die Liebe, und gleich sei die Behandlung, die allen zuteil wird, nach dem sie es verdienen.“[2] Auch für Goten stand seine Klosterpforte offen.

[1] S. Gregorii Dialog. II c. 14. 15. [2] c. 2.

Wir haben noch eine zweite Szene von Gregor dem Großen überliefert erhalten, die uns den tiefen Eindruck zeigt, den die ruhige Würde des frommen Abtes auf einen gotischen Großen machte. Ein Gote namens Zalla, der wohl Abgaben eintreiben wollte, hatte von einem römischen Bauern die Auslieferung von dessen Gütern verlangt und den Bauern deshalb foltern lassen. Um wenigstens der grausamen Folterqualen überhoben zu sein, sagte der Römer, er habe sein Vermögen dem Benedikt vermacht. Zalla wollte die Wahrheit feststellen, bestieg sein Pferd und ließ sich von dem gefesselten Römer nach Monte-Cassino führen. Benedikt saß gerade vor der Klosterpforte und las. Durch den seltsamen Besuch und durch die herrische Anrede des Goten nicht aus seiner Ruhe gebracht, schaute er mit mitleidsvollem Blick den gefesselten Bauer an. Sogleich fielen diesem die Fesseln von den Händen. Zalla aber warf sich bestürzt und erschüttert zur Erde und empfahl sich dem Gebete des Heiligen. Benedikt fuhr weiter in seiner Lesung fort, nachdem er den Goten in das Kloster hatte führen lassen und den Brüdern aufgetragen hatte, ihm mit Speise und Trank aufzuwarten. Nachher ermahnte er ihn, in Zukunft nicht mehr so grausam zu sein.[1] Die Szene ist typisch für die Stellung, welche die Benediktinerklöster in den nächsten Jahrhunderten einnehmen sollten, als Germanen und Römer zu einer Völkergemeinschaft zusammengeführt werden, die Beherrscher und die Beherrschten durch das Christentum versöhnt werden sollten. Hoch zu Roß der Vertreter des herrschenden Germanentums, gefesselt der Römer, beide versöhnt durch den in geistliche Lesung vertieften römischen Mönch. Die Szene zeigt uns aber auch, wie empfänglich die Germanen für die ruhige äußere Würde waren, die der Ordensstifter so oft seinen Jüngern einschärfte.

Nachdem wir das auf römischer Naturanlage aufgebaute Persönlichkeitsideal kennen gelernt haben, das Benedikt an sich verwirklicht hatte und anderen zur Verwirklichung vorhielt, beantworten wir noch die Frage nach der Beschäftigung, der die Mönche im einzelnen und in der Gesamtheit obliegen sollten. Die Schola dominici servitii, die Truppe, die sich vor den Thron des Allerhöchsten gestellt fühlte, sollte ihren Dienst darbringen, indem sie gemeinsam nach der Weise der Kirche in feierlichem Chorgebet Gott pünktlich in den alten vorgesehenen Gebetsstunden pries, ihm in gemeinsamem Gebet huldigte. Da dieser liturgische Gebetsdienst den Hauptberuf der Gemeinschaft ausmachen soll, so widmet Benedikt dessen Regelung besondere Aufmerksamkeit. In herkömmlicher Weise hat die Klosterfamilie den wachsenden und fallenden Tag mit ihren Gebeten und Lobgesängen zu begleiten. Bei den Vigilien der Matutin ist die Zwölfzahl, wie sie Pachomius in die Mönchsgemeinden eingeführt hatte, beibehalten. Aber nicht ausschließlich übernimmt Benedikt auch hier das orientalische Vorbild. Für die Cantica der Laudes folgt er römischem Vor-

[1] S. Gregorii Dialog. II c. 31.

bild, und so zeigt er auch hier mit dem kleinen Zusatz: „Wie die römische Kirche singt", daß nächst den allgemeinen monastischen Normen für das Besondere Rom in erster Linie maßgebend war. Benedikts Familie fühlte sich als die aus Roms Söhnen hervorgegangene Klostergemeinde. Das Officium divinum, der tägliche Dienst, den die Gemeinde Gott widmete, entsprach im besonderen mit ihrem feierlichen Ernst dem Charakter und der Stimmung, die Benedikts Söhne vereinte. Benedikt schärfte den Ernst noch besonders ein, indem er ausdrücklich bemerkte, daß die beim Chorgebet zum Singen oder Vorlesen vom Abt bestimmten Mönche dies mit Demut, Würde und Ehrfurcht tun sollten.[1]

Die Zeit, welche vom Chorgebet, „dem nichts vorgezogen werden darf",[2] übrig blieb, sollte, damit Müßiggang sich nicht einschliche, der Arbeit gewidmet werden, und zwar sollte die Arbeit gemäß den Vorschriften, die Augustin in seiner Schrift über die Arbeit der Mönche gegeben hatte, eine gemischte sein, eine geistige und eine leibliche.[3] Die geistige Arbeit galt der lectio divina, die im wesentlichen Studium der Heiligen Schrift war, das schon als Vorbereitung zu dem Psalmengesang notwendig war. „Wenn aber jemand so nachlässig und träge ist, daß ihm der Wille oder die Fähigkeit zu lesen oder lesen zu lernen mangelt, so soll ihm eine andere Arbeit aufgetragen werden, damit er nicht ohne Beschäftigung bleibe." Man hat aus der Stelle Schlüsse ziehen wollen auf den großen Abstand zwischen dem Benediktinerkloster Monte-Cassino und dem Kloster Cassiodors in Vivarium, im Vergleich zu dem für wissenschaftliche Arbeit sehr wenig in Monte-Cassino getan wurde. Was Cassiodor darüber in seinen Institutionen sagt, ist aber im wesentlichen dasselbe.[4] Wir können auch schon aus der Benediktinerregel selbst Andeutungen auf nicht wenige Bücher entnehmen, die also Benedikt gekannt haben muß, und die in der Klosterbibliothek vorhanden gewesen sein müssen. Außer den Schriften des Cassian und Basilius wie den Lebensbeschreibungen der orientalischen Mönchsväter, die offen genannt werden, finden wir mehr oder minder deutliche Anspielungen auf verschiedene Schriften des Augustin und Hieronymus, auf Cyprian und Leo den Großen, Cäsarius von Arles, Sulpicius Severus, und auch an Sallust und Terenz scheinen Anklänge vorhanden zu sein. Freilich unterscheidet sich Benedikt von Cassiodor insofern, als er nicht das Studium zum Hauptzweck für sein Kloster macht, das zunächst eine zum Lobe Gottes geeinte Genossenschaft sein sollte. Damit sicherte er auch seinen Klöstern jene feste religiöse Grundlage, die allein in den Stürmen der Zeit standhalten konnte. Sodann wurde bei ihm die körperliche Arbeit keineswegs herabgedrückt. Es bleibt dafür bezeichnend, daß wir in der

[1] c. 47. [2] c. 43.
[3] Vgl. die Parallelstelle aus Augustins De opere monach. in der Ausgabe der Regel von D. Cuthbert Butler (Freiburg i. B. 1912) zu c. 48.
[4] S. oben S. 118.

Regel kein besonderes Kapitel über die Gelehrten oder über die Schreibstuben haben, wohl aber eines über die Handwerker.[1] Das wirft keinen Schatten auf die Regel.

Daß der Benediktinerorden sich der Wissenschaften annahm, mußte von selbst kommen, als die Kirche die einzige Institution wurde, die von dem Ruin der antiken Kultur übrig blieb. Da wurde in das noch allein stehen gebliebene Gebäude alles gerettet, was man noch von alten Schätzen retten konnte, und gern nahmen die einen Römer als ihren Stifter verehrenden Klöster antikes Erbgut in ihre Obhut. Da aber der Zug der Zeit auf einen Niedergang der Städte und aller damit in Zusammenhang stehenden Kultur hinwies, der Geldwirtschaft sowohl wie höherer städtischer Bildung und städtischer Organisation, mußte die Kirche sich auch dem anbequemen. Sie mußte nun, während sie früher fast ausschließlich städtische Kulturzentren kannte, Bedacht darauf nehmen, auch solche auf dem platten Lande zu gründen; es mußten Pfarreien für das die Städte meidende Landvolk gegründet werden. Um die Ackerbau treibende Landbevölkerung besonders in den von Germanen beherrschten Reichen religiös und allgemein intellektuell zu heben, waren d i e Klöster ein Segen, die auf wirtschaftlichem sowohl wie auf geistigem Gebiete mit anregendem Beispiel vorangingen. In dieser Beziehung waren Benedikts Klöster, die meist fern von Städten auf dem platten Lande begründet zu werden pflegten und geschlossene Wirtschaftszentren gleich Wirtschaftsschulen waren, wo geistige und leibliche Arbeit zugleich musterhaft gepflegt wurde, die zeitgemäßen Gründungen. So wurden die in der Wildnis nördlich der Alpen entstandenen Klöster nicht allein zu Missionsmittelpunkten, zu Herden religiösen Lebens und geistiger allgemeiner Bildung, sondern auch zu Musteranstalten wirtschaftlicher Kultur für Ackerbau und Handwerk. Die Zisterzienser, die im zwölften Jahrhundert eine Reform des Benediktinerordens unternahmen, konnten mit Recht bei der Betonung der körperlichen Arbeit sich auf die ältesten Traditionen des Ordens berufen.

Als an die Klöster der Beruf herantrat, nach dem Zerfall des Römerreiches die Pflanzschulen einer neuen christlichen Kultur zu werden, in denen nach idealer Vollkommenheit strebende Christen sich sammelten, da kam eine Reihe von Vorzügen zusammen, um den Benediktinerklöstern vornehmlich diese Aufgabe zuzuweisen, in deren Erfüllung sie wesentlich dazu beitrugen, die neuen Völker des Abendlandes zu einer neuen Kulturgemeinschaft zu vereinen. Sie waren, wie wir gesehen haben, nicht die ersten Klöster des Abendlandes, und noch nach ihrem Entstehen wirkten auch andere Klöster neben ihnen verdienstlich. Diese traten aber dann alle vor dem Benediktinerorden zurück, dessen Regel vom achten bis zwölften Jahrhundert schließlich die allein maßgebende Norm für klösterliches Leben im Abendlande wurde. Die Vorzüge, welche den Benediktinern diese Überlegenheit

[1] c. 57.

verschafften, liegen nicht in einer größeren Energie, mit der die Benediktiner die Verwirklichung des christlichen Ideals erstrebten. Sie werden aber darin zu suchen sein, daß sie für die kommende Zeit einen besonders hohen relativen Wert hatten, daß sie in besonderer Weise dem Zustande der abendländischen Gesellschaft in jener Zeit entsprachen, daß sie den Bedürfnissen, Schwächen und Kräften jener Gesellschaft sich besonders anpaßten. Dazu kamen dann noch äußere Umstände, welche die Wirkung dieser Vorzüge bedeutungsvoll unterstützten.

Wir haben soeben einen dieser Vorzüge hervorgehoben, indem wir auf die gleichzeitige Heranziehung zu geistiger und körperlicher Arbeit hinwiesen, ohne daß die eine Arbeit auf Kosten der anderen zurückgesetzt wurde, und ohne daß der oberste, über alle menschliche Betätigung erhabene Zweck des Gotteslobes und Gebetes seinen ersten Platz einbüßte. Wir können die Vorzüge der Benediktinerregel noch vermehren und ergänzen, indem wir dieser Harmonie in den Anordnungen nachgehen. Abgesehen von den in das einzelne gehenden Bestimmungen über das Chorgebet und von der scharf betonten Forderung der Ortsbeständigkeit gewährt die Regel eine nicht geringe Weite und Elastizität. So erscheint als ein allgemeiner Hauptvorzug der Regel die Unterordnung des Unwesentlichen unter das Wesentliche, den Hauptzweck. Das Pedantische wird ausgeschlossen, für die Betätigung pädagogischer Einsicht und Rücksicht wie für die Anpassung an besondere Verhältnisse die Bahn frei gehalten. Bei den verschiedenen Anordnungen über das äußere Leben wird mehr als einmal bemerkt, daß das ebensogut auch anders bestimmt werden könnte, oder daß man das in den einzelnen Klöstern verschieden halten könne. „Die Kleidung soll den Brüdern nach der Beschaffenheit des Ortes, wo sie wohnen, und nach den klimatischen Verhältnissen gegeben werden, weil man in kalten Gegenden mehr bedarf, in warmen hingegen weniger. Die Rücksichtnahme darauf ist also Sache des Abtes.“[1] Das Zurücktreten des Unwesentlichen und Schematischen, die Möglichkeit, besondere Bedürfnisse zu berücksichtigen, machte es der Regel Benedikts leicht, daß sie in älteren, ursprünglich nach anderen Regeln gegründeten Klöstern Eingang finden konnte. Die Gefahr der Willkür und Zerfahrenheit, die damit vielleicht gegeben gewesen wäre, wurde dadurch beseitigt, daß die Mönche auf Grund des Gelübdes der Ortsbeständigkeit von einem auf Lebenszeit gewählten Abt zusammengehalten wurden, und daß in denjenigen Punkten, die nicht ein für allemal durch feste Anordnungen geregelt waren, eine von herzlicher Fürsorge, kluger Einsicht und festem Wollen geleitete Hand von Fall zu Fall und nach den Umständen entscheidend eingreifen konnte. Das Geheimnis der Kraft der Benediktinerregel besteht somit in der Vereinigung eines festen Prinzips mit möglichster Freiheit im einzelnen. Die Vereinigung wurde dadurch herbeigeführt, daß die

[1] .c 55.

Freiheit im einzelnen in die Hände eines auf Lebenszeit gewählten, mit weitgehenden diskretionären Vollmachten versehenen Befehlshabers gelegt war, nicht in das Gutdünken des einzelnen Mitgliedes der Genossenschaft. So konnte man ebenso auf die Schwächen der einzelnen Rücksicht nehmen, ohne daß die allgemeine Disziplin des Klosters darunter litt, wie ein Kloster sich besonderen Verhältnissen der Gegend anbequemen konnte, ohne daß gegen den allgemeinen Geist der Regel verstoßen wurde. Die altrömische Lebensweisheit, verbunden mit der in harter Askese erlangten Selbstbeherrschung, hatten den Stifter dazu befähigt, so fein jenen Grundton in seiner Regel zu treffen, den man mit Recht als Maß und Milde bezeichnet hat. Er tritt uns in vielen Bestimmungen der Regel entgegen, in den Weisungen für den Abt sowohl wie in den Vorschriften für die unteren Vorgesetzten, für die Brüder im allgemeinen, für das Maßhalten und Ansichhalten, das auch im Äußeren zum Ausdruck kommen soll und an Ciceros De officiis ohne weiteres erinnert. Durch die Benediktiner besonders wurde die moderatio, das Maßhalten, als letztes Ziel der Erziehung und höchste Zier des Mannes dem Mittelalter eingeschärft, so daß ein Walter von der Vogelweide die Mâze personifizierend mit den schönen Worten pries:

Aller werdekeit ein füegerinne
das sît ir zewâre, frouwe Mâze.
er saelic man, der iuwer lêre hât![1]

Die vielen wertvollen Keime, die Benedikt in den Boden von Monte-Cassino legte, kamen freilich für die weiten Kreise, besonders nördlich der Alpen, erst zur Wirkung, als äußere Umstände die Benediktiner dazu veranlaßten, außerhalb ihrer Klöster zu wirken. In der Regel war das nicht vorgesehen. Nirgends verlautet etwas von einer Seelsorge, die außerhalb des Klosters auszuüben sei. Die Klostergemeinde ist sogar in dem Sinne des heiligen Benedikt — wie übrigens bei allen älteren Klöstern — nur eine Gemeinschaft von Laienbrüdern, in welcher in der Regel nur e i n Priester, der Abt nämlich, sich befindet. Die Aufnahme eines Priesters, die Weihe eines Mönches zum Priester wird nur als Ausnahmefall behandelt. Einem solchen soll dann wohl für seine priesterlichen Funktionen der Platz nach dem Abt zukommen, aber die Priesterfunktionen soll er nur verrichten, sofern ihn der Abt damit beauftragt, und im übrigen kommt ihm nur der Platz zu, der wie bei den anderen durch die Zeit seines Eintrittes in das Kloster bestimmt ist, es sei denn, daß der Abt und die Wahl der Gemeinschaft ihn höher stellen wollte. In allem ist er der Regel unterworfen, und eindringlich wird er davor gewarnt, sich zu überheben.[2] Das wurde nun freilich bald anders, weil diejenigen, die die nötige Bildung sich erworben hatten, auch zu Priestern geweiht wurden, und dazu war

[1] Walther v. d. V. Ausg. von Pfeiffer (5. Aufl. Leipzig 1877) 25, 1 ff.
[2] Kap. 60, 62.

man besonders gedrängt, als dem Orden die Missionstätigkeit zugewiesen wurde. Die Anregung dazu aber kam von außen, durch den Papst Gregor den Großen, der die römischen Benediktiner zu den Angelsachsen sandte.

Hier allerdings sind die äußeren Umstände deutlich vorhanden, welche dem Benediktinerorden seine so große Kulturmission verschafften. Aber es wäre doch eine einseitige, ich möchte sagen, mechanische Geschichtsauffassung, wenn man aus diesen äußeren Umständen allein die große Wirksamkeit der Benediktiner als Missionäre und Kulturträger erklären wollte. Gewiß ist es sehr fraglich, ob die Benediktiner das Gewaltige geleistet hätten, wenn sie Gregor nicht auf die Mission hingewiesen hätte, die ihnen ursprünglich fernlag, und zwar auf ein besonders lohnendes Missionsfeld. Aber Gregor der Große hätte das doch auch nicht getan, wenn er die Regel des heiligen Benedikt nicht als eine ausgezeichnete erkannt hätte, wofür uns seine eigenen Worte bürgen, wenn er nicht selbst das Ordenskleid des heiligen Benedikt angenommen und den Geist desselben zu dem seinigen gemacht hätte. Daß die Söhne des heiligen Benedikt dann in dieser Missionstätigkeit so Herrliches erreichten, das ist zu einem großen Teil ihrer Eigenart und der dadurch bedingten Wirksamkeit zuzuschreiben.

Es war dafür sogar das ursprünglich dagegen wirkende Moment, ihre Beschränkung auf ein Ordenshaus, eine Förderung. In dem abgeschlossenen Kloster konnten sie auch in der Fremde den Geist am besten bewahren, den sie von dem Mutterkloster mitgenommen hatten. Das Fernbleiben von den Händeln der Welt, das damit bedingt wurde, sicherte dem Orden jenen irenischen Charakter, der ihm bis heute eigen geblieben ist, und den auch die Cluniacenser in der Zeit des Investiturstreites festzuhalten sich bemühten.

Die Zeiten vom fünften bis achten Jahrhundert stellten der keimenden abendländischen Kultur ein besonderes Hindernis dadurch entgegen, daß eine große nationale und kulturelle Ungleichheit vorhanden war, die ausgeglichen werden sollte. Über gebildete Römer geboten ungebildete, rauhe, vielleicht auch rohe Germanen. Neben Heiligen voll tiefen, echten Empfindens wie größter Entsagung und Aufopferung haben wir, besonders in dem fränkischen Reiche der Merowinger, abstoßende Ungeheuer mit einem widerlichen Gemisch von Sinnlichkeit, Roheit und Aberglauben. Es war für Mönche nicht leicht, in dem Gegensatz, den die christlichen Ideale forderten, nicht zu weit zu gehen und Geduld zu bewahren, sich den verschiedenartigen Verhältnissen, soweit es erlaubt war und die Klugheit erforderte, anzupassen. Den Jüngern Benedikts fiel das am wenigsten schwer. Sie brauchten nur auf die neuen Verhältnisse die weisen pädagogischen Mahnungen, die in ihrer Regel enthalten waren, anzuwenden, und als sie zum ersten Male durch den Papst Gregor I. auf ein Missionsfeld zu den Angelsachsen gewiesen wurden, da war es noch die Autorität des Oberhauptes der Kirche, die ihnen im einzelnen die weitgehendste

Rücksicht auf die harten Gemüter und liebgewordenen Gewohnheiten der heidnischen Angelsachsen einschärfte. Gregor wäre nicht der Biograph und Lobredner des heiligen Benedikt, wenn er nicht auch eben hier ganz in dem Sinne Benedikts dessen Jünger instruiert hätte. Hier gerade zeigt sich, wie die äußeren Umstände in ihrer Einwirkung auf die Entwicklung des Ordens enge sich verbinden mit den inneren Vorzügen, mit den von der Regel selbst ausgehenden Leitgedanken. Der Papst, der dem Orden eine so erfolgreiche Tätigkeit zuwies und den Mönchen ihre Verhaltungsmaßregeln vorzeichnete, entnahm seine eigenen Instruktionen aus dem Geiste der Ordensregel.

Für die Ausgleichung des Gegensatzes unter den Rassen hatte die Kirche die Mahnung des Galaterbriefes vor Augen, keinen Unterschied zu machen zwischen Juden und Griechen, und die Benediktiner waren von vornherein bereit, sich als Werkzeuge dafür verwenden zu lassen, als es darauf ankam, Römer und Germanen in ihrem Schoße zu vereinen. Wir wissen, daß schon zu Benedikts Zeiten sich Goten unter den Jüngern Benedikts befanden, und die Art, wie König Totila und der Gote Zalla von Benedikt mitten während der Kriege zwischen den Goten und Oströmern empfangen wurden, zeigt, daß hier nur noch vorübergehende, nicht mehr für immer trennende Hindernisse zu überwinden waren. Aus den Erzählungen über diese beiden Besuche konnten wir auch entnehmen, daß die Klostergemeinde auf Monte-Cassino, obwohl sie fast ausschließlich von Römern gebildet war, die Germanen anzog, und das nehmen wir noch deutlicher wahr, als die Benediktiner in den Germanenreichen selbst Klöster begründeten. Es lassen sich leicht mehrere Erwägungen zusammenstellen, um das zu erklären. Entsprach nicht die Organisation eines Benediktinerklosters im wesentlichen der Verfassung, welche die Germanen damals ihren Reichen gaben? An der Spitze der germanischen Reiche steht ein Wahlkönig gleich dem von der Klostergemeinde gewählten Abt. Wählbar ist nach germanischer Theorie jeder freie Volksgenosse, nach der Benediktinerregel jedes Mitglied der Genossenschaft, auch das jüngste. Den König umgaben als Berater die Großen des Reiches. So auch sollte bei den wichtigeren Angelegenheiten der Abt die Genossenschaft berufen und den Rat aller Brüder hören, in minder wichtigen sollte er sich mit den älteren beraten; die Entscheidung jedoch ruht in der Hand des Abtes. Schon Montalembert hat in geistreicher Weise auf die merkwürdige Parallele hingewiesen.[1] Grisar hat in seinem schönen Werke über die Geschichte Roms und der Päpste[2] noch eine weitere hinzugefügt, indem er das Kloster als eine Familie unter dem väterlichen Regimente des Abtes hinstellte und daran erinnerte, wie die Germanen besonders für den von ihnen hoch ausgebildeten Familiensinn empfänglich waren.

Wir können noch andere Parallelen zwischen den Benediktinern und germanischem Wesen geltend machen. Was auf die germanischen

[1] Les Moines d'Occident II, 51. [2] I, 563.

Krieger am meisten Eindruck machte, war das Autoritative und Würdevolle. Darauf beruhte der große Eindruck, den Benedikts Persönlichkeit auf Totila und Zalla machte, so daß sie vor ihm erschüttert niederfielen. Das feierliche, mit größter Ehrfurcht vorgetragene Chorgebet als Dienst göttlicher Majestät mußte die Germanen besonders anziehen, wie die ernste Feierlichkeit, die den Grundton bildete. Auch haben wir allen Grund, anzunehmen, daß die genau abgeteilten und würdig vorgetragenen Psalmengesänge der Benediktinermönche die Herzen der Germanen besonders rühren mußten in einer Zeit, da die germanische Phantasie vornehmlich sich labte an dem pathetischen Vortrag epischer Stoffe.

Verfolgen wir den Verlauf der Bekehrung der Germanen, so beobachten wir einen merkwürdigen Gegensatz zwischen dieser und der Bekehrung der griechisch-römischen Welt. Hier waren die untersten Schichten zu Anfang die ersten, welche das Christentum annahmen, und die neue Lehre drang bei den obersten Schichten, die als letzte das Heidentum festhielten, eben deshalb so langsam vor, weil man sie als die traditionslose Religion der Hefe des Volkes mit Verachtung ansah. Bei den Germanen wird die Annahme der christlichen Religion in der Regel durch den Vorgang der übertretenden Fürstengeschlechter eingeleitet. So bei den Goten, Franken, Bayern, Angelsachsen, Thüringern, Alemannen. Dieser Verlauf bei der Bekehrung der Germanen ist ja nicht schwer zu erklären. Das Christentum wurde als ein Teil der höherstehenden römischen Kultur von den Germanen angenommen, und die Fürstengeschlechter waren diejenigen Schichten, welche zuerst mit dieser Kultur in Berührung kamen. Mit dieser Tatsache mußten aber diejenigen rechnen, denen eine Einwirkung auf die Germanen zugewiesen war. Ist es zuviel gesagt, wenn ich die Meinung ausspreche, daß die Benediktiner mit ihrem Wertlegen auf die äußere Form, die auch die Brüder bei dem Verkehr unter einander zu wahren hatten, besonders dafür geeignet waren? Unter den Brüdern sollte nach der Regel eine vom Abt bestimmte Rangordnung herrschen, für die für gewöhnlich die Zeit des Eintritts in das Kloster maßgebend war. Diese Ordnung sollte eingehalten werden beim Friedenskuß, bei der Kommunion, bei der Anstimmung des Psalters und bei der Reihe, in welcher sie im Chore standen. Den Jüngeren wird geboten, die Älteren zu ehren. Keinem ist gestattet, den anderen nur mit dem Namen anzureden, sondern der Ältere soll den Jüngeren mit „frater", der Jüngere aber den Älteren mit „Nonnus" anreden, was soviel bedeutet wie „ehrwürdiger Vater". Wo immer sich zwei Brüder treffen, soll der Jüngere von dem Älteren in der üblichen Grußformel sich den Segen erbitten. Wenn der Ältere vorübergeht, soll der Jüngere aufstehen, und der Jüngere, heißt es, unterstehe sich nicht, sich hinzusetzen, wenn es ihm der Ältere nicht geheißen hat.[1] Zu solchen Anordnungen wurde Benedikt nicht allein durch den autoritativen

[1] c. 63.

Begriff des altrömischen Hausvaters veranlaßt, sondern noch mehr wohl durch die tiefe Auffassung, die er von der Hauptbeschäftigung der Klostergemeinde als der Palasttruppe des Herrendienstes hatte. Im Chorgebet sollte seine Genossenschaft wie vor dem Throne der allerhöchsten Majestät stehen und sich demgemäß in aller Ehrfurcht benehmen. Das mußte auf das ganze Verhalten der einzelnen seine Nachwirkung ausüben. Ein solch würdevolles Benehmen mußte vornehmlich auf die germanischen Fürstengeschlechter großen Eindruck machen. Wir erkennen die Früchte in der beträchtlichen Anzahl von Herrschern, die aus germanischen Stämmen im siebten und achten Jahrhundert in die Benediktinerklöster eintreten. Die bekanntesten dieser königlichen Mönche sind der Langobarde Rachis und Karlmann, der Oheim Karls des Großen.

Wenn eben das Christentum von den Germanen als ein Teil der römischen Kultur angenommen wurde, so waren diejenigen die besten Missionare, die die römische Kultur am meisten in sich aufgenommen hatten. Welch anderer Klosterverband konnte da mit dem Benediktinerorden wetteifern? Was nach dieser Richtung dem Benediktinerorden überall auch unter der romanischen Bevölkerung eine äußere Überlegenheit schuf, wirkte noch viel mehr gegenüber den Germanen. Der Stifter war aus dem Kernland der alten Weltbeherrscherin Roma hervorgegangen, die es so großartig verstanden hatte, ihre Herrschaft den verschiedensten Nationen und Völkern aufzulegen, in deren höchster Glanzzeit die Fülle der Zeiten erblickt wurde, da der Gottessohn Mensch geworden war. Wenn auch Benedikt als Sohn Roms erst zu einer Zeit hervortrat, da Rom die weltliche Herrschaft genommen war, mit dem Nachleuchten seiner erstorbenen weltlichen Macht wirkte Rom selbst auf seine Besieger wie mit einer Zauberkraft. In diesem Rom trat nun immer deutlicher das Zentrum der neuen geistigen Macht hervor, die das Abendland allein einen sollte. In Roms Umgebung wurden die ersten Benediktinerklöster begründet. Roms vornehme Kreise lieferten dem heiligen Benedikt seine besten Jünger. Bald faßte der Orden in Rom selbst Fuß. Maßgebend waren ihm von Anfang an die Gewohnheiten jener Kirche, die an Autorität in dem Abendlande alle anderen Kirchen überragte. Die Autorität des Papsttums war es, die den neuen Orden auf den Leuchter stellte, in dem kein Geringerer als Gregor der Große in seinen Dialogen ein verehrungsvolles Lebensbild des Ordensstifters entwarf. Im Auftrage dieses Papstes wurden aus dem von ihm in seinem väterlichen Palast auf dem Monte Celio gegründeten Kloster die Jünger des hl. Benedikt als Missionare zu den heidnischen Germanen das erstemal hinausgesandt nach England. Als sie dort zu wirken begannen, entfalteten sie sich alsbald voll als Träger hochwertiger antiker Kultur. Großartige Pflege fanden unter der Leitung gelehrter Mönche die Wissenschaften, so daß der fränkische Klerus bald auch auf dem Gebiete der Wissenschaft von den Schülern eines Beda überflügelt wurde. Was sie auf wirtschaftlichem und technischem Gebiete als Lehrer des Acker-

baus, dann auch des Gartenbaus den Germanen brachten, das läßt sich im einzelnen wenig belegen, darauf weisen uns aber vielleicht lateinische Lehnwörter, die die deutsche Sprache für Bezeichnungen dieser Art auch übernommen hat.

Der Benediktinerorden war nicht zu früh und nicht zu spät gegründet worden. Seine Gründung wäre kaum so ausgefallen, wie sie ausgefallen ist, wenn der Stifter seine Regel zu der Zeit geschrieben hätte, als Rom noch seine weltliche Herrschaft ausübte. Daß der Stachel des Stolzes, der mit der weltlichen Herrschaft unvermeidlich verbunden ist, Rom genommen war, hatte den besten Sohn, den Rom damals besaß, dazu geführt, jenes Ideal des veredelten Römertums zu entwerfen und zu verwirklichen, das uns in seiner Regel entgegentritt, indem nicht der Ruhm Roms, sondern nur die Ehre des Allerhöchsten gesucht, nicht auf römische Herrschaft, sondern auf wahre christliche Persönlichkeitskultur alles Sinnen und Trachten gelenkt wird. So waren die Jünger Benedikts herangebildet nicht zu einer neuen Welteroberung irdischer Art, sondern zu Missionaren christlicher Kultur, um Gottes Reich auszubreiten, das erhaben war über den Unterschied der Rassen und Nationen, zugleich aber auch, um das Beste römischer Virtus nicht untergehen zu lassen, sondern weiter zu überliefern an jene Völker, die eben erst die römische Herrschaft gestürzt hatten. Die Gründung Monte-Cassinos hätte aber auch nicht später erfolgen dürfen. Damals während der Gotenherrschaft bestand noch die ganze römische Verwaltung fort, wenn auch nicht unter einem weströmischen Kaiser, sondern unter dem Gotenherrscher, dessen Minister aber der Römer Cassiodor war. Das wurde anders, als die Byzantiner in Italien Fuß faßten und den Teil Italiens, über den sie herrschten, zu einer Provinz des byzantinischen Reiches machten, in dem griechische Beamte die Befehlenden waren, deren Machtgebote schwere Konflikte auch dem päpstlichen Stuhle bereiteten. Die Herrschaft der Oströmer wurde bald eingeengt durch die Fortschritte der meist noch heidnischen Langobarden, die ganz anders zu den Römern sich stellten als die Goten. Sie fegten die römische Verwaltung fort, und mit ihren Eroberungen beginnt über Italien erst alles Elend zu kommen, das über Gallien und Spanien schon vorher gekommen war mit dem Einbruch der Barbaren. Nun begann erst für Italien der Verfall der Bildung und jenes Chaos, das das Zeitalter der Antike von dem des Mittelalters trennt, die beiden Zeiten aber auch verbindet. Monte-Cassino wurde um 581 schon von den Langobarden zerstört. Die Mönche suchten Schutz bei demjenigen, der allein für Katholiken und Römer noch ein Hort damals sein konnte, bei dem Papste. Sie nahmen auf ihrer Flucht das Kostbarste allein mit, was sie besaßen, die Urschrift der Regel, und bargen sich bei dem päpstlichen Palast am Lateran. Erst anderthalb Jahrhunderte später konnte Monte-Cassino wieder aufgebaut werden.

Mit der Gründung des Benediktinerordens war aber auch die Vorbereitung vollendet, die das christlich gewordene Römertum auf sich nehmen sollte, um den Grundpfeiler für eine Kulturgemeinschaft im

Abendlande zu bilden. Das Christentum konnte das römische Reich nicht retten, seinen Untergang nicht länger aufhalten. Ja, das römische Reich mußte untergehen, um einer freien Entfaltung christlicher Kultur Platz zu schaffen. Die breiten Massen der römischen Gesellschaft gewährten in ihrer wirtschaftlichen, kastenartigen Erstarrung, unter dem alles erwürgenden Steuersystem, mit ihrer sinnlosen Genußsucht und dem selbstsüchtigen, schrankenlosen Individualismus das von Salvian so erschütternd beschriebene Bild einer abgestorbenen, entarteten Kultur, die es verdiente, unterzugehen. Sie sollte aber nicht restlos untergehen. Daß das verhütet wurde, verdanken wir jenen edlen Römern, die tief den Geist des Christentums in sich aufnahmen und nicht allein die christlichen Ideen mit ihrem tiefen Inhalt in jene Form prägten, in der sie weiter fortleben sollten als Grundlage einer neuen Kultur, sondern auch mit dieser Form das von ihrer Persönlichkeit vertretene Römertum als Bindeglied zwischen dem Alten und Neuen unsterblich machten. Das war die Aufgabe, die ein Ambrosius erfüllte mit seinen Zeitgenossen und Nachfahren, einem Sulpicius Severus, Paulinus von Nola, Prudentius Clemens, alle überragt von dem Genie eines Augustinus, der mit der überraschenden Geistesklarheit, die Sterbenden bisweilen zuteil wird, vor dem Untergange Roms die Summe griechischer Spekulation und römisch-stoischer Lebensweisheit mit christlichem Glauben und kirchlicher Lehre in seiner grandiosen Synthese zusammenstellte. Das Institut, das berufen war, diese geistige Erbschaft zu übernehmen nicht als eine tote, sondern als eine lebendige, war die römische Kirche, deren Oberhaupt, der Papst, nur durch den Sturz des weströmischen Reiches die Freiheit erhielt, welche er notwendig hatte, um als geistiger Führer die Wege zu weisen. Die Diener, welche die Erbschaft antiker Kultur in Obhut nehmen sollten, waren bereitgestellt in den Söhnen Benedikts. Ihnen kam dann aber noch Höheres zu. Sie trugen die christliche Lehre als Grundlage der neuen Kultur auf päpstliches Geheiß zu den Germanen und wurden zu den Friedensboten, die den Gegensatz zwischen Römern und Germanen überbrückten. Nun waren die Zeiten reif, daß eine neue Gemeinschaft der Kultur in die Erscheinung treten konnte. Das war nun freilich kein leichtes Werk. Immer neue Hindernisse türmten sich dagegen auf. Mehr als einmal schien das Unternehmen aussichtslos, und das Abendland drohte das Chaos zu bleiben, als das es im sechsten Jahrhundert erscheint. Aber schließlich gelang es doch. Und daß es gelang, ist das Verdienst der Kirche.

Zweites Buch.

Die Bildung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche.

Der Gedanke, an Stelle des weströmischen Reiches eine neue Gemeinschaft zu errichten, mußte von selbst kommen, und zeigte sich bald schon nach der Entthronung des Romulus Augustulus, allerdings in einer seltsamen Form. Theoderich, der Ostgotenkönig, faßte zuerst einen solchen Plan ins Auge, als er mit seinen Kriegern seine Herrschaft in Italien an Stelle des Odoaker errichtet hatte. Man kann freilich zweifeln, ob nicht die Ehre dieses Gedankens eher seinem klugen Minister Cassiodor zuzuweisen ist, der seine Schriftstücke abfaßte und als Römer, wenigstens in dieser Form, die Herrschaft Italiens über den Westen wieder aufgerichtet sehen wollte. Unterstützt wurde der Plan durch die nüchterne politische Erwägung, daß die Herrschaft Theoderichs in Italien von Anfang an vom Osten sich bedroht sah, dessen Machtmittel denen der Ostgoten doch gewaltig überlegen waren, zumal Byzanz eine Flotte besaß, die das Mittelländische Meer beherrschte. Es kam nur darauf an, wann der Kaiser in Byzanz diese Machtmittel in Bewegung setzen konnte und wollte. Tatsächlich erlag ihnen ja dann auch das Ostgotenreich, als ein Justinian seine Feldherren Belisar und Narses nach dem Westen schickte, nachdem er vorher das Vandalenreich in Afrika zerstört hatte. Aber der Plan Theoderichs war doch nicht allein politischer Art, und gerade dies führt uns dazu, als seinen Urheber eher einen Cassiodor als einen Theoderich anzunehmen. Als Herrscher des kulturellen Hauptlandes im Westen wollte Theoderich eine Oberherrschaft im Westen zu erreichen suchen, die Herrscher im Westen in einer Gemeinschaft vereinen, deren Oberhaupt er sein wollte. Da überall Germanen im Westen herrschten, so sollte die neue Gemeinschaft auf einer Verbindung der germanischen Herrscher und ihrer Stämme aufgebaut werden, der Franken in Nordgallien, der Burgunder in der Sapaudia, der Westgoten in Südgallien und Spanien, der Vandalen in Afrika und der Stämme im Norden der Alpen, der Heruler, Thüringer, Alemannen. Das Mittel für die Verbindung sollte ihm die Anknüpfung persönlicher verwandtschaftlicher Beziehungen zu den germanischen Stammeskönigen sein.

Welche Erwägungen er dabei geltend machte, erkennen wir an einem Brief, den er nach Thüringen sandte, dem König des bis zur Donau sich erstreckenden Thüringerreiches, Erminafrid. Als er diesem seine Nichte Amalaberga als Gemahlin übersandte, gab er der

Braut ein Schreiben mit, in dem er Erminafrid folgendermaßen anredet:[1] „Ihr, die Ihr aus königlichem Geschlecht seid, sollt jetzt weithin erstrahlen durch den Glanz des Amalischen Blutes. (Theoderich entstammte dem Geschlechte der Amaler.) Wir schicken Euch eine Zierde des Hofes und Hauses, eine Erhöhung der ganzen Sippe, einen Trost treuen Rates, die holdeste Süße der Ehe. Sie soll die Herrschaft mit Euch teilen und Euer Volk mit besserer Unterweisung ordnen. Das glückliche Thüringen wird besitzen, was Italien herangezogen, ein Mädchen, in den Wissenschaften gebildet, in den Sitten wohl erzogen, geziert nicht nur durch ihre Abstammung, auch durch ihre weibliche Würde, auf daß Euer Vaterland nicht weniger erglänze durch ihre Sitte als durch seine Triumphe." Der Brief ist von Cassiodor geschrieben, der vielleicht meinte, die so gerühmte gotische Prinzessin könnte im Thüringerreiche eine Stellung einnehmen wie einst die Schwester des Kaisers Honorius, Galla Placidia, an der Seite des Westgotenkönigs Athaulf in Barcelona. Als Trägerin einer höheren Kultur soll sie den Thüringerherrscher für Theoderich und seinen Völkerbund gewinnen. Die gleichen Absichten leiteten ihn, als er dem burgundischen Kronprinzen Sigismund seine Tochter Ariagne oder Ostrogotha bestimmte. Noch in anderer Weise freute er sich, dem Burgunderkönig Gundobad, Sigismunds Vater, die Höhe des von ihm beherrschten Kulturreiches vor Augen zu führen, indem er ihm eine von ihm erbetene Sonnenuhr und Wasseruhr übersandte, deren Überbringer der größte Gelehrte Italiens, Boethius, war; ihm läßt er schreiben, daß durch seinen König das Volk die barbarischen Sitten ablegen solle.[2]

Im Munde Theoderichs befremdend, aber Cassiodors Gedanken gewiß getreu wiedergebend, sind die kulturstolzen Worte, mit denen der hochgerühmte Boethius seinen Auftrag erhält: „Mögen durch dich die fremden Völker erkennen, daß wir solche Männer als Vornehme haben, welche als Schriftsteller gelesen werden . . . Und wenn sie von ihrem Staunen bekehrt sein werden, dann werden sie nicht mehr wagen, sich uns gleichzustellen, bei denen, wie sie nun wissen, Weise so Großes erdacht haben."

Durch denselben Boethius läßt Theoderich dem Frankenkönig Chlodwig, dessen Schwester seine zweite Gemahlin war, einen Lautenspieler besorgen, der wie Orpheus mit holden Gesängen die wilden Herzen der Barbaren bändigen solle. Eine Tochter verheiratete er noch an den Westgotenkönig Alarich II., seine Schwester dem Vandalenkönig Thrasamund. Wie das Oberhaupt eines Völkerbundes nahm er die Alemannen in seinen Schutz, die vor dem siegreichen Frankenkönig Chlodwig aus den Gegenden des unteren Main und des Neckar auf die schwäbische Hochebene und in die Alpentäler geflohen waren, forderte er Chlodwig auf, von den Angriffen auf das west-

[1] Cassiodor, Variae IV nr. 1.
[2] Cassiodor, Variae I 45, 46.

gotische Reich abzulassen. Als die Franken und Burgunder sich nicht abhalten ließen, im Süden Galliens vorzudringen, trat er ihnen 509 entgegen, schloß die Provence seinem Reiche an und sicherte dem Westgotenreiche in Gallien Septimanien, die wichtige Verbindung zwischen den beiden Gotenreichen. Als Vormund seines Enkels, des unmündigen Westgotenkönigs Amalrich II., schützte er diesen auf seinem Throne und herrschte über das Westgotenreich bis zur Mündigkeit Amalrichs II. im Jahre 522. Zur Zeit einer Teuerung in Gallien zwang er Kaufleute aus Italien, dorthin Getreide zu verschiffen, und als sie Schiffbruch litten, ersetzte er ihnen den Schaden. Als er seine Schwester Amalafrida mit dem Vandalenkönig Thrasamund vermählte, gab er ihr den sizilianischen Brückenkopf Lilybäum als Mitgift und 6000 Krieger als Ehrengeleit, die in Afrika seinen Einfluß sichern sollten.

So konnte es scheinen, als ob das weströmische Reich unter einem germanischen König von der Kaiserresidenz Ravenna aus wieder erneuert werden sollte. Aber Theoderich täuschte sich. Er gebot nur so weit, als seine Machtmittel reichten, und die waren viel geringer als seine hochfliegenden Pläne. Für diese fehlte es ihm an einer festen Kulturunterlage, die als einigendes Band zwischen den verschiedenen Germanenreichen hätte dienen können. Wenn er diese Unterlage in der alten römischen Kultur suchen wollte, so übersah er dabei, daß zwischen seinen römischen Untertanen und den Gotenkriegern eine tiefe innere Kluft bestand, die des Glaubens und der Nationalität. Sein und Cassiodors Plan, auf der Verschiedenheit der auseinandergehaltenen Goten und Römer ein einheitliches Reich aufzubauen, in dem die einen als herrschende Soldaten dienen, die anderen mit der Rolle als dienende Kulturträger sich begnügen sollten, erwies sich als ein Traum, aus dem er selbst noch am Ende seines Lebens jäh erwachen sollte. Den Namen eines Großen verdiente er wegen seiner politischen Einsicht kaum. Da übertraf ihn bei weitem der Merowingerherrscher Chlodwig, der sein Reich auf die einzig richtige Grundlage der Verschmelzung der Franken und Römer durch die Annahme des katholischen Glaubens aufbaute und dadurch dem Frankenreiche das Übergewicht in den germanischen Staaten sicherte. Hätte Theoderich solche Bahnen beschritten, dann würde er vielleicht den Namen eines Großen voll verdient haben. Hätte er mit seinen Goten den katholischen Glauben angenommen, dann wären die Geschicke im Abendlande vielleicht andere geworden, dann hätte er seine Pläne verwirklichen können. Die Goten wären dann mit den Römern verschmolzen; aber bei ihrer geringen Zahl blieb ihnen auch nichts anderes übrig. Die Aufrechterhaltung des Gegensatzes zu den Römern konnte sie nur zum völligen Untergang führen. Hätten die Ostgoten den Glauben der Römer angenommen, so hätten die Oströmer schwerlich Italien wiedererobern können, und die Merowingerkönige hätten eine so ausschlaggebende Stellung nicht erreichen können, die für das ganze Mittelalter dem Norden das politische Zentrum sicherten.

Aber auch die Merowinger erkannten es nicht völlig, wie notwendig es war, ihrer Macht eine feste kulturelle Unterlage zu geben. Dazu erwies sich das Herrschergeschlecht in moralischer Hinsicht bald viel zu minderwertig. Die ganze herrschende Schicht des Merowingerreiches verfiel einer tiefen sittlichen Zersetzung, für die ein Heilmittel erst kam, als der Same aufgegangen war, den die römischen Benediktiner in dem Reiche der Angelsachsen ausgestreut hatten. Die reifen Früchte davon wurden durch Willibrord und Bonifatius über den Kanal gebracht. Diese angelsächsischen Missionare haben durch ihren religiösen Idealismus und ihre sittliche Kraft erst die abendländische Kulturgemeinschaft geschaffen, indem sie in enge Verbindung mit dem römischen Oberhaupt der Kirche traten. Darauf konnte dann Karl der Große erst ein Reich im Abendlande aufbauen, das wirklich eine Kulturgemeinschaft war. In ihr waren aber die beiden Spitzen getrennt. Die politische Spitze war zuerst bei den Karolingern, dann bei ihren Nachfolgern nördlich der Alpen, die moralisch-religiöse bei den Päpsten. In dieser Form sollte die Kulturgemeinschaft des Abendlandes im Mittelalter sich weiter entwickeln.

Das ist der große weltgeschichtliche Rahmen, in dem sich das Werden der abendländischen Kulturgemeinschaft vollzog. Sie konnte nicht zustande kommen ohne die Mitwirkung der Kirche, die ihr erst eine festere Unterlage und einen tieferen Gehalt gab, freilich erst nach vielem Ringen und schwerer Arbeit. Die einzelnen Phasen dieser Entwicklung wollen wir im folgenden kennen zu lernen suchen.

§ 1. Der germanische Arianismus und der römische Katholizismus.

Die erste Phase des Ringens um die Kulturunterlage im Abendlande erkennen wir in dem Kampf zwischen dem germanischen Arianismus und dem römischen Katholizismus. Er deckte sich mit dem Gegensatz zwischen herrschenden Germanen und unterworfenen Römern, ging aber noch darüber hinaus. Soweit er sich damit deckte, kam er auf die Frage hinaus, ob Germanen mit Römern sich verschmelzen würden oder nicht. Da die Römer unter den herrschenden Germanen fast überall viel zahlreicher waren als die letzteren, konnte auf die Dauer nur ein Aufgehen der Germanen in den Römern in Betracht kommen. Dieses Aufgehen wurde durch den religiösen Gegensatz aufgehalten, beginnt aber bald nach Aufhören des Gegensatzes. Es kamen aber außerdem auch die Germanen in Betracht, die unvermischt im germanischen Mutterland lebten oder in England. Auch sie waren nahe daran, ganz von dem Arianismus gewonnen zu werden. Wäre das geglückt, dann hätten Germanen und Romanen wohl nie zu einer Kulturgemeinschaft verbunden werden können, denn die Kulturgemeinschaft konnte nur in der Religion gefunden werden. Dann hätte eine abendländische Zivilisation nicht gebildet werden können. Das zeigt

uns die Wichtigkeit dieses Ringens. Sein Ausgang entschied über die abendländische Kultur schlechthin. Das Merkwürdige ist bei seinem Anfang, daß der religiöse Konflikt nicht in dem nationalen seinen letzten Grund hatte. Die Germanen hatten in der kurzen Zeit, da sie in Berührung mit dem oströmischen Reiche standen, als Erbstück der oströmischen Kultur den Arianismus angenommen.

Die Einwirkung des antiken Wesens auf die Germanen war zuerst im Osten stärker als im Westen, weil die ostgermanischen, gotischen Stämme zuerst in Bewegung gekommen waren und bei ihrer Wanderung von der Ostsee zum Schwarzen Meere und bis an die untere Donau an die Grenze des oströmischen Reiches gelangt waren. Hier hatten sie im Jahre 275 den Kaiser Aurelian genötigt, ihnen die reiche Provinz Dazien zu überlassen. Diese Gegenden waren dem neuen Zentrum der oströmischen Macht und Kultur, der nach Konstantin benannten Hauptstadt, so nahe, daß die religiöse Beeinflussung von da bald eintreten mußte. Das Christentum wurde den Goten aber nicht durch oströmische Missionare zuerst gebracht, sondern durch christliche Gefangene, die sie einbrachten, und durch gotische Soldaten, welche in die römischen Grenztruppen eingetreten waren. Schon auf dem Konzil von Nicäa 325 erschien ein Bischof aus dem Lande der Goten. Bestimmend für ihr Bekenntnis wurde Ulfila, der Sohn einer christlichen Familie — der Vater war Gote, die Mutter Kappadozierin —, die aus Kleinasien nach dem Gotenlande gelangt war. Er war schon 337 nach Konstantinopel gekommen, als Gesandter der Goten. Eusebius von Nikomedien weihte ihn um 340 zum Bischof der Christen im Lande der Goten nördlich der Donau. Eine Verfolgung der Christen, die von dem heidnischen Westgotenkönig Athanarich ausging und Märtyrer schuf, wie die heiligen Sabas und Niketas, veranlaßte den Ulfila, mit seiner Gemeinde sich südlich der Donau in der Provinz Moesia inferior anzusiedeln. Hier kam Ulfila dann zu großem Ansehen. Er nahm an mehreren Konzilien teil und verhandelte mit dem Kaiser Theodosius als Fürsprecher der Arianer. Nach Konstantinopel zu einer Disputation geladen, starb er dort im Jahre 383. Nachdem er eine gotische Buchschrift erfunden, übersetzte er die ganze Bibel aus dem griechischen Text, wie er damals vorlag, ins Gotische und hinterließ seinem Volke damit das Denkmal, das für seinen Glauben ausschlaggebend war, für alle Zeiten ein höchst wertvolles Sprachdenkmal geblieben ist. Noch manche in das Hochdeutsche übergegangene Wörter bezeugen uns, daß die Goten zuerst von allen germanischen Völkern christliche Begriffe nach griechischem Muster zum Ausdruck gebracht haben, so Kirche, Bischof, Heide, Pfaffe, Samstag, Pfingsten, Pfinztag (Donnerstag nach dem griechischen πέμπτη = der fünfte Tag), Taufe, Teufel.

Unterdessen waren die Hunnen von Osten auf die Goten gestoßen, hatten die Ostgoten unterworfen und von den Westgoten einen Teil dazu gedrängt, jenseits der Donau, wie vorher Ulfila, Schutz zu suchen im römischen Reiche. Diese Scharen erhoben sich dann infolge der

Bedrückungen der oströmischen Beamten und schlugen den Kaiser Valens, der ihnen entgegenzog, bei Adrianopel 378. Unter Alarich erschienen sie in Italien; sie konnten Rom im Jahre 410 zum ersten Male einnehmen und drei Tage plündern. Alarich gehörte der zweiten Generation nach der Aufnahme der Goten in das römische Reich an und war als Christ aufgewachsen. Daher erklären sich die Schranken, die er den Goten bei der Plünderung Roms auferlegte, und welche Augustin im Eingange seines „Gottesstaates" als eine besonders gnädige Fügung Gottes hinstellt, indem er den heidnischen Römern vorhält, daß ihre Vorfahren die eroberten Städte bei weitem nicht mit solcher Schonung behandelt hätten als die Barbaren. In der Tat war es besonders für die römische Kirche damals ein großes Glück, daß diese Krieger Alarichs nicht mehr Heiden waren. Hatten sie auch das arianische Bekenntnis und nicht das katholische, die Ehrfurcht vor den Apostelfürsten hielt sie wenigstens davor zurück, an die Apostelbasiliken und andere Märtyrerstätten Hand anzulegen.

Alarich hatte die beiden Apostelbasiliken als Asyl erklären lassen, und wie er das durchführen konnte, schildert uns der gleichzeitig schreibende Orosius in einer oft nacherzählten und auch nachgebildeten Szene.[1] Während die beutelüsternen Krieger sich in der Stadt zerstreuten, um die zur Plünderung freigegebene Frist auszunutzen, soviel sie konnten, kam ein angesehener Gote in ein bei der Petersbasilika gelegenes Haus, in dem der Kirchenschatz von St. Peter durch eine Gott geweihte Jungfrau gehütet wurde. Als der Gote die kostbaren Gold- und Silbergeräte erblickte, war er von dem Reichtum derselben verblüfft. Die Hüterin rief ihm zu: „Das sind die heiligen Geräte des Apostels Petrus; vergreife dich an ihnen, wenn du den Mut dazu hast; mach das mit dir ab; ich kann sie nicht verteidigen und vermag nicht, sie zu bewahren." Der Gote läßt dem König von dem Vorfall Meldung erstatten. Alarich befiehlt, den Schatz mit ihrer Hüterin unter sicherer Begleitung nach St. Peter zu führen. So bewegte sich ein seltsamer Zug mitten durch die Plünderer nach der Basilika. Viele Römer schlossen sich dem sicheren Geleit an, um das Asyl aufzusuchen. Sie sangen Hymnen, und die Barbaren stimmten mit ein. „So ertönte weithin bei dem Untergange der Stadt die Tuba des Heils." Zum ersten Male hatten Römer und Barbaren hier in einer denkwürdigen Stunde zusammen Gott Lob gesungen. Ein heilverkündendes Vorzeichen für eine Zukunft, die, je näher man ihr zu kommen schien, sich um so mehr entfernte und dann erst noch die ganze Tiefe der Kluft zeigen sollte, welche die Verschiedenheit des Bekenntnisses zwischen den Goten und den Römern geschaffen hatte.

Die erste vorübergehende Annäherung der Goten und Römer erreichte ihren Höhepunkt bald nach dem Tode Alarichs unter dessen Nachfolger, dem König Athaulf. Athaulf zog mit den Westgoten nach Gallien, die bei der Einnahme Roms gefangene Schwester des Kaisers

[1] Orosius, Hist. 7 c. 39.

Honorius, Galla Placidia, mit sich führend. Es macht dem Gotenfürsten alle Ehre, wie er, die Frauenwürde dieser kaiserlichen Prinzessin, die mehrere Jahre seine Gefangene war, ehrend, geduldig wartete, bis sie sich durch ihr frei abgegebenes Wort bereit erklärte, seine Gemahlin zu werden. Im Januar 414 fand zu Narbonne die unter römischen Formen gefeierte Hochzeit im Hause eines angesehenen Bürgers statt. Placidia saß, nach römischer Sitte geschmückt als Kaiserin, im Atrium des Hauses. Zu ihrer Linken hatte Athaulf Platz genommen in römischer Kleidung. Damals nahm Athaulf zuerst jenen Plan auf, den Theoderich ausführen wollte. Orosius erzählt uns darüber Interessantes. Er hatte das von einem Bürger aus Narbonne in Bethlehem vernommen. In der Stadt, welche die Hochzeit gesehen hatte, scheint danach Athaulf als Bedingung der Einwilligung Placidias das alte Gotenprogramm aufgegeben und ein neues angenommen zu haben. Früher wollte Athaulf, so soll dieser selbst gesagt haben, das ganze Römerreich mit seinen Goten unterwerfen; als er aber durch viele Erfahrungen erkannt habe, daß die Goten bei ihrer zügellosen Wildheit nicht fähig wären, den Gesetzen zu gehorchen, ohne welche ein Staat nicht Staat sein könne, da habe er es darauf abgesehen, sich den Ruhm zu verschaffen, den römischen Namen mit den Kräften der Goten wiederherzustellen und zu mehren. Also unter Fortbestehen der römischen Verwaltung wollte Athaulf nur für die Sicherheit und Ruhe des römischen Reiches als Befehlshaber der Militärmacht sorgen.

Den Plan, nach dem Theoderich und Cassiodor nachher regierten, hatten somit schon vorher Athaulf und Placidia ersonnen, freilich nur, um ihn bald scheitern zu sehen. In Barcelona, wo er mit seiner Gemahlin seine Residenz nahm, verlor Athaulf zuerst den mit so großen Hoffnungen begrüßten Sohn, den ihm Placidia geschenkt hatte und der das Unterpfand für die Versöhnung und Verschmelzung der Römer und Goten hätte sein sollen. Erhielt dieser doch, was sehr bezeichnend ist, einen römischen Namen, den seines Großvaters Theodosius, der wie kein Spanier im römischen Reiche geglänzt hatte. Bald darauf wurde 415 der König selbst von einem Diener ermordet, und nun begann eine nationale Reaktion unter den Goten zur Herrschaft zu kommen. Placidia wurde von König Sigerich, der sich durch Gewalt der Herrschaft bemächtigt hatte, gezwungen, mit anderen Gefangenen über zwei Meilen zu Fuß vor ihm einherzuziehen; sie mußte froh sein, als sie, zum Entgelt für einen den Goten endlich von Honorius bewilligten Frieden, nach Ravenna zurückkehren konnte, wo sie als Mutter des in zweiter Ehe dem römischen Feldherrn Konstantius geschenkten Sohnes, Valentinians III., die Rolle einer römischen Kaiserin spielte, die freilich traurig genug war. Die Westgoten aber verfolgten seitdem, besonders unter König Eurich (466—485), eine national-antirömische Politik, die sich in starker Betonung des Arianismus als ihrer nationalen Religion geltend machte.

Zuerst hatten die Goten ohne besondere Prüfung, die ihnen auch kaum möglich war, das arianische Bekenntnis angenommen. Als

sie aber unter den Römern im Westen sich niederließen, da begannen sie auf ihr Bekenntnis Wert zu legen, um ihre Eigenart den katholischen Römern gegenüber zu betonen und sich von ihnen zu unterscheiden. Der Arianismus wurde ihre nationale Religion. Die Bibel des Ulfila war in ihrer Sprache geschrieben. In ihrer Sprache wollten sie auch allein ihre Liturgie feiern. So kam die damals für viele noch wichtigere Verschiedenheit in der Kultsprache zu dem grundsätzlichen dogmatischen Gegensatz. Der Arianismus, der unter den römischen Christen seit Theodosius im Westen völlig beseitigt war, lebte als germanisches Bekenntnis von neuem auf. Mit auffallender Schnelligkeit verbreitete er sich von den Westgoten zu den gotischen Stämmen, die unter der Oberhoheit der Hunnen standen, den Ostgoten, Gepiden, Herulern, zu den von Schlesien nach den Karpathen gezogenen Vandalen. Auch andere deutsche Stämme, die an die mittlere Donau kamen, nahmen das Christentum in der Form des arianischen Bekenntnisses an. Die germanischen Stämme, die mit der von dem heiligen Severin in Norikum beschützten Römern in Berührung kamen, waren Arianer. Den Odoaker begleiteten arianische Rugier nach Italien.

Die Bedeutung des Arianismus wuchs gewaltig, als die Vandalen in Afrika, die Westgoten in Südgallien und Spanien mächtige Nationalstaaten errichtet hatten, die mit ihrer Politik für den Arianismus eintraten, der bei ihnen als Stammesbekenntnis angesehen wurde. Die arianische Kirche mit ihren Bischöfen und Priestern hatte bei ihnen die Stellung einer Staatskirche, welcher die Aufgabe zugewiesen wurde, der Staatspolitik als Werkzeug zu dienen. Besonders können wir das bei den Westgoten im fünften Jahrhundert wahrnehmen, die eifrige Propaganda für den Arianismus machten. Durch sie scheint der vielleicht schon vorher in Ansätzen vorhandene Arianismus bei den Vandalen verstärkt worden zu sein, als diese in Spanien mit den Westgoten in Berührung kamen. Dasselbe war der Fall bei den Burgundern. Über sie liegen uns Nachrichten vor, daß sie bald nach ihrer Niederlassung am Mittelrhein im zweiten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts das katholische Christentum zuerst angenommen hätten. Das kann angezweifelt werden. Jedenfalls drang die katholische Religion, wenn sie dieselbe wirklich schon damals annahmen, nicht tief bei ihnen ein. Und als sie in der Sapaudia 443 durch Aetius angesiedelt waren, da treten sie uns bald ganz sicher als Arianer entgegen. Ein gemeinsamer Zug, den sie 456 mit den Westgoten gegen die Sueben in Portugal unternahmen, bot die Gelegenheit, daß die Westgoten sie für den Arianismus entweder gewannen oder den schon früher bestehenden Arianismus bei ihnen bekräftigten. Die eben genannten Sueben, denen Kaiser Honorius 411 Galläcien im Nordwesten der Pyrenäenhalbinsel zur Niederlassung überwiesen hatte, und deren Mittelpunkt die Stadt Braga in Portugal wurde, hatten um 450 schon einen katholischen König; ein Bündnis, das ihr König Remismund 461 mit den Westgoten schloß, führte zur Annahme des Arianismus. Ein arianischer Bischof Ajax, der mit einer westgotischen Prinzessin zur Anknüpfung ver-

wandtschaftlicher Beziehungen zu den Sueben geschickt wurde, führte bei diesen den Arianismus ein. Auch bei den Alemannen hören wir um 470 von einem arianischen Fürsten Gibuld, der wohl durch westgotische Einflüsse zum Arianismus geführt worden war. So kam es, daß man den arianischen Glauben den gotischen Glauben benannte, während der katholische Glaube der römische war. Die Katholiken wurden als Romani oder auch als Christiani bezeichnet. Die konfessionellen und nationalen Gegensätze zwischen Arianern und Katholiken, Goten und Römern fielen zusammen und verschärften den Gegensatz, der allenthalben in den von gotischen Stämmen beherrschten Teilen des ehemaligen römischen Reiches vorhanden war und seinen Höhepunkt am Ende des fünften Jahrhunderts erreichte. Soweit christliche Herrscher im Abendlande geboten, herrschte damals der Arianismus durch die arianischen Ostgoten in Italien, die arianischen Burgunder und Westgoten in Südgallien, die Westgoten und Sueben in Spanien, die Vandalen in Afrika, seitdem sie unter Geiserich 429 dort ihre Herrschaft entfaltet hatten.

Am Anfang des sechsten Jahrhunderts begann sich eine Wendung anzukündigen, als Chlodwig, der Frankenkönig, die katholische Taufe empfangen und dem arianischen Westgotenkönig Alarich II., dem Schwiegersohn Theoderich des Großen, durch die Schlacht bei Vouillé 507 das südliche Gallien zum größten Teile abgenommen hatte. Die rückläufige Bewegung pflanzte sich dann weiter fort zu den Burgundern, deren König Sigismund vor seiner Thronbesteigung schon durch den eifrigen Bischof Avitus von Vienne zwischen 496 und 499 zum katholischen Bekenntnis übergeführt worden war. Der Arianismus verlor vollends bei den Burgundern allen Halt, als deren Reich 532 von den Franken erobert wurde. Wenig später, 534, brach das arianische Reich der Vandalen in Afrika unter Belisars Angriff zusammen. Auch das Ostgotenreich erliegt 555 den Feldherren des oströmischen orthodoxen Kaisers Justinian. Bald darauf kommen freilich die halb heidnischen, halb arianischen Langobarden und fassen an Stelle der Ostgoten in Italien Fuß. Aber wenn auch langsam, so vollzog sich unaufhaltsam im siebten Jahrhundert die Bekehrung der trotzigen Langobarden zum Katholizismus. Schon vorher, im Jahre 586, waren die spanischen Westgoten nach einer scharfen inneren Krise mit ihrem König Reccared an der Spitze zur katholischen Kirche übergetreten.

Der Gegensatz zwischen dem germanischen Arianismus und dem römischen Katholizismus, der das Abendland spaltete, dauerte also fast zwei Jahrhunderte hindurch, vom Anfange des fünften Jahrhunderts bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Dieser Gegensatz griff weit um sich. Er beherrschte wie die religiösen und politischen, so auch die sozialen Verhältnisse. Die Germanen als die Herrscher waren die Vertreter des arianischen Bekenntnisses, die Römer als die Unterdrückten die Vertreter des katholischen Bekenntnisses. Der Gegensatz verhinderte, daß die Verschmelzung der beiden Nationalitäten vor sich ging, und doch war nur auf diesem

Wege in den Staaten mit überwiegend romanischer Bevölkerung eine wirkliche Staatengründung möglich. Die germanischen Herrscher erschöpften sich in den verschiedensten Versuchen, um eine sichere Staatengründung zustandezubringen. In den meisten Staaten lebten die Germanen zerstreut unter den Römern. Das hätte zur Folge haben müssen, daß die Germanen mit den Römern in gesellschaftliche und wirtschaftliche Beziehungen traten. Theoderich wollte das aber verhindern, indem er Germanen und Römer nicht nur religiös, sondern auch nach Ständen auseinanderhalten wollte, wie es übrigens auch bei Burgundern und Westgoten war. Damit verstärkte er nur das Hindernis für ein friedliches Nebeneinanderleben, das er doch wieder erreichen wollte, und das Hindernis wurde unüberwindlich, als die Oströmer in Italien eingriffen.

Die zerstreute Ansiedlung der Germanen unter den Römern, wodurch die in dem ehemaligen sippenhaften Zusammenwohnen liegende Naturkraft der Germanen geschwächt wurde, hing mit dem alten römischen Einquartierungsgesetz zusammen, das schon Odoaker zur Grundlage seiner Landforderungen gemacht hatte, aber so umgeändert wurde, daß der römische Besitzer dem germanischen Krieger ein Drittel seines Hauses nicht zur Benutzung, sondern als Eigentum und dazu auch noch ein Drittel von Acker und Leuten als Besitz abtreten mußte. Die Burgunder ließen sich bei ihrer Einwanderung in die Sapaudia von den römischen Großgrundbesitzern die Hälfte geben, später zwei Drittel, was bei den Westgoten in Aquitanien sogleich eingeführt worden war.

Bei den Vandalen in Afrika war ein anderes System durch Geiserich aufgestellt worden, der die in dem Sippenverbande und dem Zusammenwohnen ruhende Stammeskraft erhalten wollte. Aus der Umgegend von Karthago, in dem Flachland der Proconsularis, wurden die Römer zum größten Teil vertrieben oder verknechtet und mit den Grundstücken an die Vandalen verteilt, die sich in geschlossener Masse hier ansiedelten. So war hier der Gegensatz auch noch zu einem landschaftlichen geworden. Dem Vandalengau, den sortes Vandalorum, wo die Grundstücke ungeteilt alle an die Vandalen verlost worden waren, standen drei Viertel des Landes gegenüber, wo die Römer blieben und über ihnen nur vandalische Große als Grafen und Herzöge herrschten. Das erklärt die besondere Schärfe des Gegensatzes in Afrika, wo schon bei der Eroberung die Vandalen schreckliche Gewalttaten verübt hatten wie nirgendwo. Tausende von vornehmen Römern waren hier zu Sklaven gemacht worden. Das wirkte natürlich bei dem religiösen Gegensatz mit, der hier für die römischen Katholiken zu einer Verfolgung führte, die sonst nie diese Höhe erreichte. Die Vandalen wurden dazu noch aufgestachelt durch die Sekte der Donatisten, von denen Reste sich weiter erhalten hatten. Auch der heiße Boden Afrikas mag das Seinige dazu beigetragen haben. Denn schon der sonst unblutig verlaufene Kampf zwischen antikem Heidentum und Christentum hatte besonders in Ägypten zu schmählichen Gewalttaten

geführt, und Alexandrien war auch der Schauplatz wilder Glaubenskämpfe zwischen den Anhängern des dort auftretenden Arius und den Katholiken gewesen. Der Vandalenkönig Hunerich (477—484) hat als Verfolger der Katholiken ein besonders schlimmes Andenken hinterlassen. Seine Verfolgung hat der gleichzeitig schreibende Bischof Viktor von Vita in eindrucksvoller Schilderung beschrieben. Hier glänzten aber auch Märtyrer und Bekenner. Unter den Bischöfen, die in die Wüste, nach Sardinien und Korsika verbannt wurden, ragten der Bischof Eugenius von Karthago, die Apologeten Vigilius von Thapsus und Fulgentius von Ruspe, einer der größten Theologen am Anfange des sechsten Jahrhunderts, hervor. Die verfolgten Katholiken empfingen mit offenen Armen den byzantinischen Feldherrn Belisar, als dieser dem Vandalenreiche ein Ende bereitete. Damit wurde bei den Vandalen der Gegensatz nicht innerlich überwunden, sondern die Macht des Schwertes entschied gegen die Arianer wie bei den Ostgoten.

Anders in den übrigen arianischen Reichen, bei den Burgundern, Westgoten, Sueben und zuletzt bei den Langobarden. Da wurde der Gegensatz durch die innere Überlegenheit der römischen Kirche und Kultur zugunsten der Unterdrückten entschieden. Aber es war ein langer Kampf, der besonders in Spanien und Südgallien hin und her wogte. In jeder größeren Stadt fast gab es neben den römisch-katholischen gotische Kirchen, neben den katholischen Bischöfen arianische. Die Zentren der arianischen Kirchen waren natürlich die Residenzstädte der arianischen Herrscher, so Ravenna, wo zur Zeit Theoderichs sechs arianische Bischofskirchen waren, Karthago, wo an der Spitze der arianischen Bischöfe als Staatsoberpriester ein Patriarch erscheint, Barcelona, wo zeitweilig die Westgotenkönige residierten, und das burgundische Vienne. Auch in Rom gab es zwei Arianerkirchen, Sankt Agatha in Suburra am Quirinal und eine andere am Esquilin. Diese sind aber wie die Arianerkirchen in Byzanz nur als Garnisonkirchen germanischer Soldaten anzusehen. Oft kämpfte man um den Besitz der Kirchen. Wir hören aber auch von katholischen wie von arianischen Geistlichen, die in die Familien Eingang zu finden suchten, um für die Interessen ihres Bekenntnisses zu wirken. Es gab gemischte Ehen, um die sich die Geistlichen beider Bekenntnisse stritten.

Wie der Gegensatz der Bekenntnisse in die Familien eindrang, sehen wir aus einer Erzählung, die wir in dem stoffreichen Werke Gregors von Tours Gloria martyrum finden.[1] In einer gemischten Ehe lebte eine katholische Frau und ein arianischer Mann. Die Frau wollte den katholischen Priester zu einem Gastmahl einladen. Der Mann war wohl damit einverstanden, lud aber einerseits den arianischen Priester ein, diesen setzte er zu seiner Rechten, den katholischen zu seiner Linken, und neben diesen seine Frau. Auf die Aufforderung des Mannes segnete der arianische Priester zuerst die Speisen mit dem

[1] Gregor, Gloria martyrum c. 79.

Kreuzzeichen. Als er das auch beim vierten Gange tat — es muß also ein ziemlich gutes Diner gewesen sein — und gleich darauf aß, verbrannte er sich mit der zu heißen Speise so, daß er bald den Geist aufgab. Der katholische Geistliche betrachtete das als ein Gottesgericht und aß vergnügt weiter. Der arianische Mann aber bekehrte sich. Die Erzählung muß damals viel Eindruck gemacht haben, denn Gregor berichtet sie als einen „berühmten Vorfall". Man kann es wohl glauben, daß die Begebenheit, deren Richtigkeit im einzelnen dahingestellt sein mag, damals gern weitererzählt wurde. Sie kennzeichnet treffend die sozialen Verhältnisse, wie sie in Südgallien in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts waren, und den rohen Geschmack, der jetzt überall, auch in die religiösen Auffassungen, Eingang fand, zugleich jene für Gallien wie für die anderen Länder beginnende Mischung von alter Kultur und barbarischer Anschauung. Der arianische Gatte war sicher ein höherer gotischer Befehlshaber oder Beamter, der eine vornehme Römerin, deren feinere Bildung er ehrte, geheiratet hatte. Die Spitze der Erzählung liegt darin, daß die Ohnmacht des arianischen Priesters und seines Segens dargetan werden soll. Wie ein Gottesgericht erscheint sein plötzlicher Tod während des Essens. Gottesgerichte machten auf die Germanen am meisten Eindruck. Was die germanischen Krieger am ehesten bewog, ihren Kult, sei es den heidnischen, sei es den arianischen, zu verlassen und sich zum katholischen Glauben zu bekennen, war die Überzeugung von der Macht Gottes. Es kann uns das nicht wundern bei jenen naiven Kraftmenschen, bei denen vor allem die äußere Macht Eindruck machte, und die sich willig beugten, wenn in den Gottesurteilen ihrer Meinung nach die Kraft der höchsten Macht zum Ausdruck kam. In vielen Erzählungen tritt uns diese Gesinnung entgegen. Sowohl in der Erzählung von dem Verhalten Chlodwigs in der Alemannenschlacht, in welcher er seine Bekehrung gelobte, wenn der Christengott ihm den Sieg verleihe, wie später bei der Fällung der Donareiche zu Fritzlar durch den heiligen Bonifatius. Das merkwürdige ist, daß dieses Verlangen nach Gottesurteilen, das den Wunderglauben über alles Maß begünstigte, auch in romanischen Kreisen, wie wir hier sehen, Eingang fand; es führte zu einer Barbarisierung auch des katholischen Glaubens, die erst nach langer Zeit überwunden wurde.

Wir sehen aus der Erzählung noch weiter, wie eng die Berührung zwischen Arianern und Katholiken zu dieser Zeit war. Es kam sogar vor, daß katholische Geistliche von arianischen Priestern sich zum Essen einladen ließen. Auf einem burgundischen Reichskonzil, das im ersten Jahre der Regierung des katholischen Königs Sigismund 517 zu Epaon unweit von Vienne stattfand, wurde das aber streng verboten. Ein katholischer Priester, der an einem Gastmahl eines arianischen Priesters teilnahm, wurde ein Jahr lang von dem Frieden der Kirche ausgeschlossen.[1]

[1] c. 15. Mon. Germ. Concil. I, 22.

Die Hauptzentren des Katholizismus in Gallien waren Tours mit der prächtigen Basilika, die dort an dem Grabe des Apostels Galliens, des heiligen Martinus, seit 450 sich erhob, und Poitiers, wo man den heiligen Hilarius verehrte, den mächtigsten Bekämpfer des weströmischen Arianismus im vierten Jahrhundert. Als Chlodwig 507 gegen den arianischen Westgotenkönig Alarich II. zog und in Gallien die Entscheidung zwischen Arianismus und Katholizismus fallen sollte, schickte der katholische Frankenkönig einen Boten nach Tours, um dort ein Wahrzeichen für die Fügung des Himmels zu erhalten. Als der Bote Chlodwigs die Basilika betrat, stimmte der oberste Priester gerade die Antiphon an: „Du hast mich, o Herr, mit Kraft zum Kriege umgürtet." Und als Chlodwig vor Poitiers kam, da sah er von seinem Zelte aus, wie von der Basilika des heiligen Hilarius eine Feuersäule ausging, die sich zu ihm hinüberneigte.[1] Die Erzählungen zeigen deutlich, wie man Chlodwig auf seinem Anmarsch gegen Alarich in katholischen Kreisen als Bundesgenossen des heiligen Martin und des heiligen Hilarius ansah und deren Fürbitten den Sieg zuschrieb, den Chlodwig unweit von Poitiers bei Vouillé erfocht.

Mit besonderer Spannung blickte man auf die Vermählung der Fürsten; an das Bekenntnis der Braut knüpfte man auf der einen Seite Hoffnungen, auf der anderen Seite Befürchtungen. Wiederholt sehen wir, wie Königinnen, die mit ihrem Gemahl im Glauben nicht übereinstimmten, für ihr Bekenntnis Propaganda machten, bisweilen auch leiden mußten. Nichts Seltenes waren Religionsgespräche, die von Vertretern der Bekenntnisse veranstaltet wurden, und bei denen man wohl, weil man kein anderes Mittel wußte, um eine Entscheidung herbeizuführen, am Ende auch ein Gottesurteil in Vorschlag brachte.

In die auswärtige Politik spielten natürlich bald die konfessionellen Gegensätze hinein. Während die oströmischen Kaiser sich bei den Vandalen und Ostgoten über die Verfolgung der Katholiken beklagten, drohten Theoderich der Große und der Vandale Hunerich mit Vergeltungsmaßregeln, um Religionsfreiheit für die arianischen Germanen, wohl Soldaten, in Konstantinopel zu erlangen. Das hing mit jener Spannung zusammen, die schließlich zum offenen Kriege und zum Untergang des ostgotischen und vandalischen Reiches führte. In Spanien trat die fränkische Macht der Merowinger, nachdem sie die Westgoten auf den schmalen Streifen von Septimanien in Gallien beschränkt hatte, wiederholt für die Katholiken ein. Gelegenheit bot zumal die Belästigung katholischer Königinnen, die an Westgotenherrscher vermählt waren. Die Tochter Chlodwigs, die Schwester des Frankenherrschers Childebert, war mit dem Westgotenkönig Amalrich verheiratet. Dieser konnte es nicht ausstehen, daß seine Gattin die katholische Kirche besuchte. Er vergaß sich so weit, daß er die Königin, wenn sie zur Kirche ging, mit Mist und anderem Unrat bewerfen ließ, schließlich sogar schlug. Chlotilde, so hieß die

[1] Gregor, Hist. Franc. l. II c. 36 s.

geschlagene Königin, rief ihren Bruder um Schutz an, indem sie ihm als Zeugnis ihrer grausamen Behandlung ihr mit Blut beflecktes Schweißtuch übersandte. Wutentbrannt kam Childebert 532 mit einem fränkischen Heere nach Barcelona, belagerte die westgotische Residenz und nahm seine Schwester zu sich. Der König Amalrich suchte im Gedränge in dem Asyl der katholischen Kirche Rettung zu finden, wurde aber, ehe er diese erreichte, von einer fränkischen Lanze durchbohrt.

Die westgotischen Könige wurden noch mehr als arianische Herrscher eingeengt, als die Byzantiner Nordafrika wieder in ihren Besitz gebracht hatten und auch an den Küstenstädten des westgotischen Reiches Fuß fassen konnten. Als der Westgotenkönig Leuvigild die Gefahr erkannte, erwachte bei ihm ein furchtbares Mißtrauen, ähnlich wie zuletzt bei Theoderich, gegen die römischen Katholiken, die eine schwere Verfolgung über sich ergehen lassen mußten. Das Mißtrauen des Königs machte auch vor seinem eigenen Sohn und Mitregenten, Hermenegild, nicht halt, den seine Stiefmutter, die zweite Gemahlin Leuvigilds, die arianische Witwe eines seiner Vorgänger, Goësintha, mit besonderem Haß bedachte. Hermenegild vermählte sich mit einer katholischen fränkischen Prinzessin, Ingunde, der Tochter des Königs Sigisbert und der Brunhilde. Auf dieses Paar setzten die Katholiken im Westgotenreich ihre Hoffnungen für eine bessere Zukunft. Goësintha, Leuvigilds zweite Gattin, war Brunhildens Mutter als Gemahlin Athanagilds. Ingunde war somit ihre Enkelin. Als Großmutter glaubte sie von Ingunde die Annahme des arianischen Glaubens verlangen zu können, und als diese widerstand, mißhandelte sie Hermenegilds Gattin, ließ sogar die arianische Wiedertaufe mit Gewalt bei ihr vornehmen. Um solche Ärgernisse, die Hermenegild nicht ruhig hinnehmen konnte, in Zukunft zu vermeiden, wies Leuvigild dem Hermenegild eine eigene Residenz in Sevilla an, von wo er die südlichen Landschaften des Reiches verwalten sollte. Hier brachte Ingunde im Verein mit dem römisch-katholischen Mönch Leander, ihren Gemahl dazu, daß er 579 zur katholischen Religion übertrat. Der Vater war darüber auf das äußerste aufgebracht und wollte seinen schon als Mitregenten ernannten Sohn von der Nachfolge ausschließen. Um dem zu entgehen, Schutz und Anlehnung zu finden, schloß Hermenegild mit den Byzantinern, die zu der Zeit noch im Kriegszustande mit den Westgoten waren, einen Sonderfrieden und sandte Leander nach Konstantinopel, wo er vom Kaiser Tiberius Truppennachsendungen erbitten sollte. In dem Kampf, der darauf zwischen Hermenegild und seinem Vater ausbrach, siegte Leuvigild, nahm Sevilla und ließ sich von dem griechischen Befehlshaber in Cordova durch List seinen Sohn ausliefern. Hermenegild wurde, nachdem er sich geweigert hatte, die Kommunion aus der Hand eines arianischen Bischofs zu empfangen, Ostern 585 im Kerker enthauptet, von den Katholiken als Blutzeuge gepriesen. Leuvigild überlebte das blutige Ende seines ältesten Sohnes nicht lange. Er sah zuletzt ein, in welche Lage er sein Reich gebracht

hatte, für das es nur eine Möglichkeit noch gab, um der Zerreibung von seiten der Franken und Oströmer zu entgehen: die Annahme des katholischen Glaubens. Er hatte schon vorher versucht, auf einem Mittelwege die verhängnisvolle Kluft in seinem Reiche zu schließen, indem er auf einer arianischen Synode zu Toledo 581/2 ein vermittelndes Bekenntnis aufsetzen ließ, für das nicht die Wiederholung der Taufe, sondern nur die Handauflegung verlangt wurde. Trotz aller Schärfe, mit der er nach seiner Art dieses vermittelnde Bekenntnis durchführen wollte, hatte er auf diesem Wege nicht vorwärts kommen können.

Auf anderem Wege stellte Reccared bald nach seinem Regierungsantritt die Glaubenseinheit her. Er veranstaltete der Form wegen 586 ein Religionsgespräch, nach welchem er sich öffentlich für das katholische Bekenntnis erklärte. Die meisten arianischen Bischöfe folgten ihm. Einige wenige nur widerstrebten in Lusitanien und Septimanien, deren Aufstände bald niedergeschlagen wurden. Den Abschluß bildete ein großes, 589 von 64 katholischen Bischöfen zu Toledo abgehaltenes Konzil, auf dem bald bei Beginn der König ein persönliches Bekenntnis zur katholischen Kirche ablegte. Acht arianische Bischöfe, viele Kleriker und gotische Große folgten dem Beispiel des Königs. Damit war die arianische Kirche in Spanien gestürzt, der Übergang der Westgoten zum Katholizismus endgültig eingeleitet. Einige Zeit vorher, 560, war auch im westlichen Suebenreich der Katholizismus eingeführt worden, indem der König Theudemir das katholische Bekenntnis annahm. Die Gewinnung der Langobarden, die allein noch den Arianismus vertraten, für die katholische Kirche war nur noch eine Frage der Zeit.

Sehen wir uns jetzt einige der maßgebenden katholischen Führer an, die für die Überwindung des germanischen Arianismus entscheidend waren. Es sind das — wenn wir von den Franken absehen, auf die wir noch besonders zurückkommen — Avitus von Vienne für Burgund, Martin von Braga für die Sueben, Leander von Sevilla für die Westgoten.

Avitus entstammte einer senatorischen Familie in der Auvergne, wo römisches Wesen am zähesten festgehalten wurde. Zu der Zeit waren die katholischen Bischofsstühle meist in den Händen senatorischer Familien, welche römische Bildung und kirchliches Interesse am besten vertraten. So waren auch des Avitus Vater und vielleicht auch dessen Vater und Großvater Bischöfe von Vienne gewesen. Avitus folgte ihnen im Jahre 490. Er verstand die Bedeutung der Taufe Chlodwigs voll zu würdigen und schrieb ihm in seinem Glückwunschschreiben: „Euer Glaube ist unser Sieg“.[1] Die Devise seiner Tätigkeit waren die Worte: „Speculator sum, tubam teneo, tacere mihi non licet.“[2] Am königlichen Hofe in Burgund genoß er großes Ansehen und brachte den Übertritt des Kronprinzen Sigismund, der zuerst in

[1] Ep. 36 ed. Peiper p. 75. [2] Ep. 55 l. c. 84.

Vienne, später in Genf Hof hielt, zuwege. Auch dem König Gundobad trat er nahe, der aber nicht so weitblickend war wie Chlodwig, um den Übertritt auch zu vollziehen. Hätte er vor Chlodwig die katholische Religion angenommen, so hätten vielleicht die Burgunder an Stelle der Franken die Führung übernehmen können. An Avitus hätte er den besten Berater gehabt. Avitus erkannte nach allen Seiten die Bedeutung des römischen Glaubens und seines Zentrums. Er ließ es sich angelegen sein, durch enge Verbindung mit dem römischen Stuhl die Interessen der Kirche ebenso zu fördern wie die der Kultur. „Wenn der Papst Roms in Zweifel gezogen wird," schrieb er in einem Briefe, „so beginnt nicht nur der einzelne Bischof, sondern der ganze Episkopat zu wanken."[1] Zur Zusammenschließung der katholischen Kirche im Burgunderreich hielt er die Synode von Epaon 517. Im Jahre darauf starb er. Die Autorität, durch die Avitus den Königen seiner Zeit Achtung abnötigte, beruhte nicht allein auf seinem kirchlichen Eifer, sondern auch, wie bei den anderen Bischöfen dieser Reihe, auf seiner Bildung und seinen schriftstellerischen Leistungen. Die Erwägungen, mit denen er dem Arianismus entgegentrat, legte er in den „Unterredungen mit dem Könige Gundobad" nieder, die aus den Jahren 512 oder 513 stammen. Außerdem fesselt uns vor allem ein umfangreiches poetisches Werk, das er selbst „Bücher über die Ereignisse der geistlichen Geschichte" betitelt, damit den Inhalt aber kaum andeutend. Die drei ersten Bücher könnte man besser „Das verlorene Paradies" betiteln; Milton, der mit diesem Titel berühmt geworden ist, hat auch wahrscheinlich von der Dichtung des Avitus sich anregen lassen und manches davon übernommen. In hoch anzuerkennender freier Behandlung und einheitlicher Anlage schildert Avitus das Paradies, den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradiese. Der zweite Teil des Werkes, das die Sintflut und den Durchzug durch das Rote Meer behandelt, steht dahinter zurück. Erheblich tiefer steht noch ein anderes Gedicht, das seiner mit der Bibel und den lateinischen Dichtern vertrauten Schwester Fucina, einer Nonne, gewidmet ist, worin er diese durch seltsame Trostgründe in ihrem jungfräulichen Stande zu befestigen sucht, indem er ihr die Leiden und das Elend der Ehe ausmalt. Hingegen tritt uns wieder der überaus tätige Bischof höchst achtungswert entgegen in seinen zahlreichen Briefen, die für seine Zeit sehr wertvolle Belege für die Kulturgeschichte wie für die kirchliche und politische Geschichte bieten. Ein interessantes Zeitgemälde haben wir auch in der Dichtung über das Paradies dort, wo er uns die Plagen schildert, die der Erde nach dem Sündenfall auferlegt wurden: Die großen Städte werden in Einöden umgewandelt werden, die Herren zu Dienern, die Sklaven zu Herren werden, und der durch Kriege zerfleischte Erdkreis wird sich entvölkern. So sah ein Römer seiner Tage in der Tat seine Zeit an. Dem äußeren Verfall folgte auch der kulturelle notwendigerweise, und die Prosaschriften

[1] Ep. 34 l. c. p. 65.

des Avitus im Gegensatz zu seinen Dichtungen, die noch ziemlich rein sind, zeigen uns, wie die Übung der Schulsprache zurückging und die Vulgärsprache mit ihren Barbarismen zu der Bildung der romanischen Sprache überleitet.

Eine ähnliche Stellung wie Avitus im Burgunderreiche der Sapaudia nahm der etwas später lebende Bischof Martin von Braga im Suebenreiche Galläciens ein; er unterscheidet sich vielleicht von ersterem nur durch einen tieferen Missionseifer und mehr demokratischen Sinn. Er war aus weiter Ferne nach Portugal gekommen, getrieben durch den Missionsgedanken. Seine Heimat war Pannonien. Zuerst unternahm er eine Pilgerreise nach Palästina, wo er Mönch wurde und sich eine für seine Zeit recht erhebliche Gelehrsamkeit, auch die Kenntnis des Griechischen aneignete. Zu Schiff gelangte er in das Suebenreich. Hier gründete er zuerst ein Kloster in Dumio nahe der königlichen Residenz in Braga. Er kam gerade zur rechten Zeit, um eine erfolgreiche Ernte einzubringen. Der katholische Glaube hatte begonnen, endlich unter den arianischen Sueben Fuß zu fassen. Martin vollendete das Missionswerk und verdiente sich mit vollem Recht den Ehrennamen eines Apostels der Sueben. Bald trat er mit dem König Theudemir in Beziehungen, der ihn, nachdem er eine Zeitlang Bischof in Dumio gewesen war, zum Erzbischof seiner Residenz Braga erhob. Auch unter dem Nachfolger Theudemirs, König Miro, erfreute er sich hohen Ansehens, mit dem er bei hoch und niedrig für die Ausbreitung des katholischen Glaubens eifrig wirkte. Sein Name wurde im Abendlande weithin mit Ehren genannt. Er starb im Jahre 580. Entsprechend seiner apostolischen Tätigkeit befaßte er sich in seinen Schriften hauptsächlich mit Sittenlehre. Um dem König, der sich dafür interessierte, die Vernunftgründe darzulegen, die zu einem ehrenhaften Leben anregen sollen, verfaßte er ganz nach Art Senecas eine Anleitung zum ehrenhaften Leben (Formula vitae honestae), die auch bis in die jüngste Zeit für ein Werk Senecas gehalten wurde. Es soll hauptsächlich für Laien gelten und lehnt sich an Senecas Schrift De officiis an, erinnert dann im weiteren natürlich auch an des Cicero und Ambrosius gleichnamiges Werk. Nach dem Vorgang der Stoiker werden die Pflichten in mittlere und vollkommene eingeteilt und die vier Haupttugenden nacheinander behandelt. Im Anschluß daran spricht er weiter davon, wie man zu Fehlern kommt, wenn man bei den einzelnen Tugenden zu weit geht, und redet so in verdienstlicher Fortführung gesunder Gedanken dem Maßhalten das Wort. Die Vorliebe für Seneca bekundet bei Martin noch eine aus Seneca zusammengestellte Abhandlung über den Zorn, gewidmet dem Bischof Vitimir von Auria. Während in diesen Schriften rein natürliche, stoische Moral vertreten wird, gehen andere auf die durch das Christentum erweiterte Tugendlehre ein, indem sie von der Überhebung, dem Stolz und der Demut handeln, eine wertvolle Ergänzung stoischer Lehren bietend. Kulturhistorisch hat einen viel größeren Wert eine Predigt „über die Besserung der Bauern", zu welcher der Bischof Polemius

von Asturica den Verfasser angeregt hatte. Nachdem ein Synodalbeschluß die Landesbischöfe aufgefordert hatte, bei der Kirchenvisitation dem Volke zu predigen, wünschte Polemius dafür eine Anleitung zu haben. Diesem Wunsche entsprach Martin. Zuerst gibt er eine Geschichte des Aberglaubens, der dann eine Musterpredigt gegen den Aberglauben folgt, dessen einzelne Arten wir mit größtem Interesse vernehmen. Die einfachen klaren Worte, mit denen sich Martin an das Landvolk wendet, zeigen uns seinen reinen Missionseifer, dem jede schriftstellerische Eitelkeit fernliegt; sie werden dem Bischof das Vertrauen seiner Zuhörer ganz sicher erworben haben.

In Spanien war Leander, lange Zeit Mönch in Sevilla, die bei dem Übertritt der Westgoten auf katholischer Seite hervortretende Persönlichkeit. Wir haben schon erwähnt, wie er bei dem Übertritt Hermenegilds mitwirkte und nach Konstantinopel ging, um dort Hilfstruppen für Hermenegild zu erbitten. Während seiner Anwesenheit hier lernte er den späteren Papst Gregor den Großen kennen, der als päpstlicher Vertreter (Apokrisiar) in Konstantinopel weilte. Wohl erst nach dem Regierungsantritt Reccareds konnte Leander nach Spanien zurückkehren. Bei dem völligen Umschwung in der Religionspolitik wurde er als Erzbischof von Sevilla die führende Person, als welche er vor allem auf dem Konzil von Toledo im Jahre 589 hervortrat, wo er seine Predigt über den Sieg der Kirche bei der Bekehrung der Goten hielt. Diese ist uns neben einer an seine Schwester Florentia gerichteten Nonnenregel allein von seinen Schriften erhalten. Seine Briefe und zwei polemische Werke gegen die Arianer sind leider verloren gegangen. Als Leander im Jahre 600 oder 601 starb, folgte ihm auf dem bischöflichen Stuhle in Sevilla sein jüngster Bruder Isidor, dessen Erziehung Leander geleitet und in dem er den Gelehrten herangezogen hatte, der die Zierde der nun geeinten Nation wurde.

Suchen wir nun, nachdem wir den Verlauf des Kampfes und die Hauptkämpfer kennen gelernt haben, noch die Gründe darzulegen, aus denen der Arianismus in dem Kampfe unterlag. Dafür haben wir zunächst auf das Grundprinzip des Arianismus zurückzugehen.[1] Der Kernpunkt des Streites war das Dogma von der Dreieinigkeit. Gegenüber der katholischen Lehre von der Wesensgleichheit der drei Personen in Gott kam auch bei den arianischen Germanen ihre Lehre darauf hinaus, daß Christus nicht Gott, sondern ein Geschöpf sei. Durch diese Lehre wurde aus dem Diadem der christlichen Glaubenswahrheiten der wertvollste Edelstein herausgenommen und der wichtigste Grundstein für den Aufbau einer christlichen Kultur wurde beiseite geworfen. Die Aufgabe der Kultur ist, den Menschen in seinen verschiedenartigen Anlagen des Geistes, des Herzens, des Gemütes immer vollkommener und harmonischer auszubilden, die niederen Neigungen zu ordnen und unter die Herrschaft der höheren zu beugen.

[1] Zum Folgenden s. Kurth, Les origines de la civilisation moderne. 6. Ed. I, 324 ff.

Das geht nicht ohne Religion; es muß aber eine Religion sein, die wirklich den Menschen dauernd fesseln kann. Eine Religion, die nicht das Ideal des Gottmenschen zur Nacheiferung zeigen kann, wird auf die Dauer ohne nachhaltigen Eindruck sein. Gibt es irgend etwas, was dem Menschen die Liebe Gottes, die Hingebung Gottes, die Schwere der Sünde, die Barmherzigkeit Gottes deutlicher zeigen kann als die Gestalt des göttlichen Erlösers? Der Glaube an den göttlichen Erlöser weiß allein die Menschen zu heldenhafter Aufopferung und Hingebung immer von neuem zu bewegen. Ist Christus nur ein Mensch gewesen, wenn auch ein Heros, dann fällt das Hauptmotiv der Aufopferung fort, dann bleibt nur bestenfalls eine Bewunderung übrig, keine Hingabe; dann fällt auch die Lehre von dem Erlösungstode in sich zusammen. Dann rückt die Idee Gottes dem Menschen ferne, sie wirkt nur wie der kategorische Imperativ Kants, der nie die Herzen entflammen und fortreißen wird. In der Tat ist auch der Arianismus nicht viel mehr gewesen als eine Form des Rationalismus, der auf Kosten des Glaubens der Vernunft Zugeständnisse machen wollte, damit aber den christlichen Glauben in seinen Grundfesten erschütterte und von vornherein seine zivilisatorische Kraft lähmte.

Das Beispiel der arianischen Stämme der Völkerwanderungszeit zeigt uns das deutlich genug. Als die germanischen Völker in das römische Reich einfielen, da standen die katholischen Römer durchaus nicht auf einer sittlichen Höhe, die der christlichen Religion Ehre machte. Im Gegenteil. Wir kennen das düstere Bild, das uns Salvian von Marseille in der Mitte des fünften Jahrhunderts von dem sittenlosen Treiben und Trachten in der römischen Gesellschaft entworfen hat, und wissen auch, wie er den entsittlichten Römern seiner Tage die sittlich höherstehenden Barbaren gegenübergestellt hat, den Christen die Häretiker, ja selbst die Heiden. Die Germanen hatten damals in ihrer Unkultur den Vorteil, daß sie von der verderbten Überkultur, in der die antike Gesellschaft verfiel, noch nicht ergriffen waren, und dieser Vorteil wurde noch erheblich gesteigert durch die natürliche Sittenreinheit, die sie in ihren sippenhaften Stammesverbänden hochgehalten hatten. Die katholischen Christen unter den Römern waren zu einem guten Teil in den sittlichen Niedergang der antiken Gesellschaft mit hineingerissen worden. Und doch hatten sie die Möglichkeit sittlicher Erneuerung, die den arianischen Germanen, als sie sanken, von ihrer Religion nicht geboten werden konnte. Das schnelle sittliche Sinken der Germanen hing damit zusammen, daß sie, nachdem sie inmitten des römischen Reiches sich niedergelassen hatten, nun ihrerseits der Verdorbenheit der antiken Gesellschaft sich ausgesetzt sahen, gegen die sie den einzigen Halt aufgaben, indem sie ihre sippenhaften Zusammenhänge lösten, sich einzeln unter Römern niederließen und die alten Sippentraditionen mit ihrer natürlichen Sittlichkeit verloren. Der Arianismus bot ihnen dagegen keine Stütze. Anders bei den Römern. Waren auch die breiten Massen sittlicher Versunkenheit verfallen, der Glaube an die Gottheit Christi lebte doch wenigstens

bei einigen von ihnen weiter, welche die Ideale christlicher Lehre keineswegs aufgegeben hatten, sondern sie in reinem Glanze bewahrten und weitergaben. Von hier konnte die sittliche Erneuerung wieder beginnen, als die zum Tode verurteilte römische Gesellschaft mit ihrer Körper und Seelen verderbenden Städtekultur dahingegangen war.

Das ist das Geheimnis der christlichen Kultur, daß sie in dem Glauben ein Heilmittel besitzt, das die Wunden heilen kann, einen Jungbrunnen, aus dem die Menschheit wieder neue Jugendkraft schöpfen kann. Durch den Glauben an Christus als Sohn Gottes hat die Menschheit nicht die Sicherheit erhalten, daß sie immer auf einer sittlichen Höhe sich erhalten wird, daß alle Völker und Staaten bestehen bleiben, die den christlichen Glauben angenommen haben, wohl aber die Möglichkeit, sich immer wieder von sittlicher Erniedrigung zu erheben und, wenn ein Volk abstirbt, mit den besten Kräften des absterbenden Volkes bei anderen neues Leben hervorzurufen. Wir brauchen uns darum nicht zu wundern, wenn wir in den Zeiten des Mittelalters auch, trotzdem die Kirche dort äußerlich weithin herrschte, Perioden des Verfalles sehen. Sie beweisen nichts gegen die zivilisatorische Kraft des christlichen Glaubens. Beweist denn das Absterben der Pflanzenwelt im Winter etwas gegen die Fruchtbarkeit der Erde? Wohl aber spricht die auf den Verfall folgende Wiedererneuerung glänzend für die sittliche Kraft des Christenglaubens, wie der Lenz die Triebkraft der Erde immer von neuem herzerfreuend offenbart. Sehen wir, daß im Heidentum eine sittliche Erneuerung einmal möglich war? Nachdem einmal der sittliche Verfall eingetreten war, schreitet er unaufhaltsam weiter, zuerst bei den Griechen, dann bei den Römern.

Ähnlich war es bei den Germanen, die den Grundstein des christlichen Glaubens preisgegeben hatten. Ihr arianischer Glaube, ihre arianischen Priester vermochten die germanischen Stämme nicht nur nicht zu höherer Sittlichkeit emporzuheben; sie vermochten nicht einmal die natürliche Sittlichkeit festzuhalten, die sie im Heidentum gehabt hatten; sie vermochten nicht Widerstand zu leisten den Gefahren, denen diese Naturvölker sich ahnungslos aussetzten, als sie, losgelöst von den im Sippenzusammenhang weitergegebenen Traditionen, in eine Welt lockender, sinnbetörender Genüsse versetzt wurden. Als die Vandalen nach Karthago kamen, machten sie, wie Salvian von ihnen rühmt, den Schamlosigkeiten dort ein Ende. Die Ansiedlung in der Großstadt wurde für sie aber bald zu einem besonderen Verhängnis. Ein halbes Jahrhundert später herrschte unter den Vandalen dieselbe Unsittlichkeit wie bei den Römern. Der Unterschied war nur der, daß sie mit der Raffiniertheit der römischen Hyperkultur die Roheit barbarischen Sinnengenusses vereinten. So war der Vandalenstamm ohne den inneren Halt einer gesunden Volkskraft, als Belisar kam, und brach schmählich zusammen. Bei den anderen arianischen Stämmen sehen wir Ähnliches. Die früheren Generationen sind meist besser als die späteren. Es kommt keine Erneuerung mehr. Das beweist uns die Unfruchtbarkeit des Arianismus, den Mangel an sittlicher Kraft.

Wo sind die Männer, die zu sittlicher Erneuerung aufrufen und als sittliche Ideale anziehen, andere um sich sammeln, um auf die Höhen sittlicher Vollkommenheit hinzuweisen? Vergebens sieht man sich bei ihnen nach Heiligen um. Die wenigen Märtyrer, die in der ersten Generation der christlich gewordenen Westgoten in der Verfolgung durch die heidnischen Stammesbrüder für ihren Glauben ihr Leben einsetzten, hören bald auf. Unter den Geistlichen der arianischen Stammeskirchen begegnet uns keiner, der sittlich besonders hervorragt und die Augen auf sich lenkt. Hingegen fehlte es auch damals nicht der katholischen Kirche an heiligen Asketen, an frommen Mönchen, an todesmutigen Bekennern, an sittlichen Mahnern ohne Menschenfurcht, aber voll moralischer Kraft und idealer Glut. Ich brauche sie nur noch in Erinnerung zu bringen, einen Salvian, Severin, Benedikt mit seinen Mönchen, Avitus von Vienne, Martin von Braga, Eugenius von Karthago, Leander von Sevilla, denen wir noch manche andere beizählen könnten, wie Epiphanius von Pavia, Cäsarius von Arles, Fulgentius von Ruspe, mit den heiligen Frauen und Jungfrauen, einer Scholastica, Cäsarea, Ingunde. Gerade damals nahmen die Klöster allenthalben in der römischen Gesellschaft den Kampf um die sittliche Wiedererneuerung der Christenheit auf. Wie auch germanische Frauen das hohe Ideal christlicher Tugendhöhe und Lebensauffassung durch den katholischen Glauben erfassen konnten und ein germanisches Gemüt zu der schönsten Blüte idealer Menschlichkeit emporgezogen werden konnte, zeigt uns die erste deutsche Heilige, die Gestalt der thüringischen Fürstentochter Radegunde, welche in Poitiers ein Kloster gründete nach der Regel, die Cäsarius von Arles den von seiner Schwester geleiteten Nonnen gegeben hatte, das zu ihren Lebzeiten eine Stätte echter Frömmigkeit, heiliger Askese und geistiger Regsamkeit war. Bei den Arianern gab es keine Askese, kein Mönchtum und keine gottgeweihte Jungfräulichkeit. Der Klerus bis zu den Bischöfen hinauf lebte nicht im Zölibat.

Auch in der ganzen kirchlichen Organisation stand der Arianismus weit hinter der katholischen Kirche zurück. Die katholische Kirche hatte einen internationalen, weltumfassenden Charakter, der ihrer Weltmission entsprach, und eine über alle Länder hinausgreifende Organisation mit einem festen kirchlichen Zentrum in den Nachfolgern des heiligen Petrus. Die arianischen Kirchen hatten wohl auch Bischöfe. Es fehlte ihnen aber an einer hierarchischen Spitze und obersten Leitung. Die einzelnen Kirchen sonderten sich, zerfielen in Landeskirchen, die zugleich Staatskirchen waren, in denen das letzte Wort der Stammeskönig hatte, der die Synoden berief, durch die Synoden richten ließ und die Bischöfe wie seine Beamten ernannte und aburteilte. Die christliche Kirche nahm hier die Stellung des alten heidnischen Kultes an, für den das Stammesoberhaupt in letzter Linie entschied. Daraus erklärt sich auch, daß der Religionswechsel des Stammesoberhauptes für den ganzen Stamm bestimmend wirkt. Die Bischöfe sind die Priester der Völkerschaften; danach kamen die

gegenüber die Vertreter der Bildung und wissenschaftlichen Betätigung im katholischen romanischen Episkopat zusammenstellt. Diese waren zahlreicher als je, weil man in den Zeiten der Völkerwanderung die Wissenschaft in der Kirche und im Kloster barg. Wer von Romern durch Geburt und Bildung hervorragte und sich entsprechend betätigen wollte, trat in den Dienst der Kirche oder ließ sich gern in ihr ziehen. Hier winkten allen Ideale, die nicht mehr zu stürzen waren. Apollinaris Sidonius ist ein noch nicht genanntes Beispiel solcher vornehmen, gebildeten Römer, die, in den Dienst der Kirche tretend, dort ihre Kenntnisse verwerteten. Geboren in Lyon um 430, stand er den letzten Kaisern des weströmischen Reiches nahe, dichtete ein Lobgedicht auf seinen Schwiegervater Avitus, der sich 455 zum Kaiser hatte ausrufen lassen, und von dem er dafür eine Bildsäule auf dem Trajansforum erhielt. Das hielt ihn nicht ab, dem Besieger des Avitus, dem neuen Kaiser Majorian, auch ein Lobgedicht zu schreiben, um auch bei ihm in Gunst zu bleiben. Unter Anthemius wurde er zum Stadtpräfekten in Rom ernannt. Als aber die Kirche in Clermont-Ferrand ihn zum Bischof haben wollte, leistete er dem Rufe gern Folge und entsagte dieser Art von Dichtungen mit ihren mythologischen Anspielungen, die er seiner neuen Stellung nicht für würdig hielt, schrieb dafür Briefe, die ein gutes Spiegelbild der Zeitereignisse sind. Aus seinen Schriften können wir deutlich entnehmen, wie die gebildeten Römer sich damals erhaben fühlten über die germanischen Krieger, auch wenn diese sie gegen schlimmere Feinde beschützten. Als die Burgunder zum Schutze gegen den Westgotenkönig Eurich um 470 in Clermont lagen, schildert Sidonius in einem Hochzeitsgedicht für den Freund Catullinus die Verbündeten folgendermaßen: „Ich soll dichten, umgeben von diesen langhaarigen Scharen? Ich, der ich verurteilt bin, germanische Worte auszuhalten und mit ernsthaftem Gesicht das Lied zu loben, was der gutfrühige Burgunder singt, der mit ranzger Butter sein Haar salbt? Soll ich dir sagen, was mein Dichten abbricht? Seitdem Thalia unsere Patronin sieht, alle sieben Fuß lange Kerls, meidet sie, von barbarischer Laute verscheucht, das sechsfüßige Versmaß. Glücklich darf man deine Augen nennen und deine Ohren, glücklich deine Nase, der nicht am frühesten Morgen bereits zehn Apparate Knoblauch und ekligr Zwiebeln zurulpsen. Glücklich du, den nicht wie den alten Grofvater und den Mann der Amme vor Tagesgrauen Gigantin solcher Zahl und zugleich von solcher Größe heimsuchen, wie sie kaum die Küche des Alkinoos hätte unterhalten können."[1] Die Satire wurde freilich dadurch erst voll, daß der römische Bischof durch diese Panegyrik gegen den arianischen, katholikenfeindlichen Eurich sich scherzen ließ.

Mit wenigen Ausnahmen, von denen wir Boethius und Cassiodor kennen, sind alle Schriftsteller des sechsten Jahrhunderts Geistliche oder Mönche der romischen Kirche. Welchen Wert man in kirchlichen Kreisen auf die Pflege der Literatur legte, zeigen schon die Schrift-

[1] Carmen XII. M. G. A. a. VIII 230 s.

stellerkataloge, zu denen Hieronymus den Grund legte mit seiner Schrift De viris illustribus, die Gennadius, Priester von Marseille († 492), fortführte und schließlich Bischof Isidor von Sevilla und Erzbischof Ildefons von Toledo zum letzten Male ergänzten.

Die lange Reihe geistlicher Schriftsteller schließt Isidor von Sevilla, der, dieser seiner Stellung gleichsam bewußt, alles zusammenzustellen sucht, was an wissenschaftlichen Kenntnissen noch vorhanden war, gleich einem Cassiodor, dessen Beispiel ihm wohl auch vor Augen stand. Der strengen Zucht seines älteren großen Bruders Leander hatte er es zu verdanken, daß er sich eine umfassende Gelehrsamkeit aneignete. Ihm folgte er auf dem erzbischöflichen Stuhle von Sevilla, den er fast 40 Jahre zierte. Er starb im Jahre 636. Als Bischof war er neben seinen kirchlichen Obliegenheiten, die ihn uns als Vorsitzenden von Synoden zeigen, schriftstellerisch mit größtem Eifer tätig. Hauptsächlich haben seine großen Sammelwerke die Nachwelt angezogen, die für das Mittelalter eine Fundgrube waren.

An der Spitze dieser seiner Sammelwerke stehen offenbar seine zwanzig Bücher der Etymologien oder Origines, die sich fast in allen mittelalterlichen Bibliotheken vorfanden. Man begreift das. Das Werk war eine Art Reallexikon, in dem Isidor die Summe des menschlichen Wissens zusammenstellte, wie sie zu seiner Zeit vorhanden war. Er tat das in Auszügen aus ihm zugänglichen Schriftstellern, die für das Mittelalter das Bequeme hatten, daß man damit einen Ersatz für die Autoren hatte, die man nicht mehr besaß oder nicht mehr zu lesen brauchte. Isidor hat sich in dem Werke als einen der größten, wenn nicht den größten Exzerptor erwiesen. Den Titel hat das Werk daher, daß bei der Zusammenstellung der verschiedenartigen Materien zunächst auf eine Definition Wert gelegt wird, die meist bei der oft sehr wunderlichen Worterklärung stehen bleibt, was damals als besonders wissenschaftlich galt. Es beginnt mit den sieben freien Künsten, handelt dann von der Medizin, den Gesetzen, der Zeiteinteilung, bei welcher er eine kurze Weltchronik einschaltet, von Büchern und Bibliotheken, von Hierarchie, Kirche, Sprache und Völkern — hier ist bemerkenswert, daß er die lateinische Sprache seiner Zeit als mixta bezeichnet infolge der aufgenommenen Barbarismen —, von dem menschlichen Körper, dem Tierreich, den Kräften des Himmels und der Erde, Erdkunde, Steinen und Metallen, Pflanzen, Kriegswesen, Theater, Schiffswesen, Hausbau, Kleidung, Speisen, Haus- und Ackergeräten, also allem Möglichen. Noch mehrere andere Sammelwerke verfaßte Isidor, so eines über die Naturlehre, das er dem Westgotenkönig Sisebut widmete, und ebenfalls im Mittelalter sehr geschätzt und benutzt wurde, ein anderes über die Zahlensymbolik und den oben erwähnten Schriftstellerkatalog. Die Werke haben ja alle keinen selbständigen Wert, sind nur Kompilationen, aber das war es, was die Zeit brauchte, deren Aufgabe es war, zu bewahren, was eben noch vorhanden war, bis die Zeiten kamen, in denen man Muße und Verständnis hatte, um an die Schriftsteller selbst wieder gehen zu können

und sie dann auch nachzuahmen. Dadurch erhielt die ganze mittelalterliche Bildung den Charakter einer Renaissancebewegung, einer allmählichen Wiedergeburt des Altertums, bei der die späteren kein Recht hatten, die früheren Arbeiter zu schmähen, auf deren Schultern sie standen, und die dabei oft selbständiger im eigenen Denken sich erwiesen als die, welche nur in der Nachahmung ihren Ruhm sahen. Zunächst war es allein die Kirche, die die Trümmer der Wissenschaft in ihre Obhut nahm und damit eine besondere Stellung im Anfang des Mittelalters erhielt, insofern sie die Mittlerin gelehrter Bildung, Pflegerin des Unterrichts, Leiterin der Erziehung ausschließlich war, so ausschließlich, daß es am Ende des Mittelalters eine schwere Krisis gab, als ihre Vertreter sich daran erinnern lassen mußten, daß die Aufgabe der Kirche in erster Linie nicht darauf hinausliefe.

Ein besonderes Interesse haben für uns noch die zwei geschichtlichen Werke Isidors. Das eine ist eine Weltchronik, die er zuerst selbständig herausgab, dann in seinen Etymologien unter dem Titel „Über den Unterschied der Zeiten" in Auszügen wiederholt niederschrieb. Diese Weltchronik ist nach der von Augustin herübergenommenen Periodisierung in sechs Weltalter eingeteilt, deren sechstes mit Christi Geburt beginnt. Dazu schrieb Isidor noch eine Volksgeschichte der Westgoten mit Anhängen über die Geschichte der Vandalen und Sueben. Auch dieses Werk liegt in zwei Rezensionen vor, von denen die eine bis 619, die zweite bis 624 reicht. Ist dieses Werk auch nur, wie Isidors andere Schriften, in der Hauptsache eine Sammlung von Auszügen, so gehört es doch seiner Form und seinem Geiste nach in eine neue Reihe von Geschichtswerken, von denen wir eines schon in Cassiodors Ostgotischer Geschichte kennengelernt haben, in die Reihe der nationalen Geschichtswerke. Der aus römischer Familie hervorgegangene Bischof feiert die Goten als sein Volk. Orosius hatte zwei Jahrhunderte vorher schon solche Gefühle als Geist der Zukunft angedeutet. Bei Isidor tritt dieser nationale Geist uns unverhüllt entgegen, und wir erkennen auch hier, wie es nur der Wegräumung der konfessionellen Scheidewand bedurfte, um aus Romanen und Germanen eine neue Nation zu machen. In der Einleitung verherrlicht er mit poetischem Schwunge Spanien als das schönste von allen Ländern, die es vom Abend bis nach Indien gibt, als die heilige und immer glückliche Mutter von Fürsten und Völkern, die Zierde und den Schmuck des Erdkreises, reich begabt mit kostbaren Naturprodukten, dessen Volk durch seine Tapferkeit wie keines den Römern widerstanden habe. Am Schlusse wird noch einmal das spanische Nationalgefühl zum Ausdruck gebracht, indem die Wiedereroberung der oströmischen Küstengelände an der Pyrenäenhalbinsel dem blühenden Volk der Goten zum Ruhme angerechnet wird, das Spanien nicht nur zu rauben, sondern auch zu lieben verstand, und unter dem das Land sich glücklicher Sicherheit erfreut.[1]

[1] Mon. Germ. A. a. XI, 267.

Wie die Verschmelzung zwischen Römern und Germanen, nachdem die religiöse Einigung hergestellt war, vor sich ging, können wir im Westgotenreiche am besten verfolgen, wenn wir unsere Blicke auf das Rechtswesen lenken. Neben der religiösen Scheidung bestand im Westgotenreiche eine scharfe rechtliche Scheidung, die auch in anderen arianischen Königreichen nachgeahmt wurde. Es galten zwei Rechte, eines für die Germanen, ein anderes für die Römer. Der erste Gesetzgeber für die Westgoten war der mächtige König Eurich (466—85), von dessen Gesetz aber nur Fragmente vorhanden sind. Sein Gesetzbuch hat als ältestes geschriebenes Gesetzbuch für die Germanen auf die meisten germanischen Leges, die in der nächsten Zeit entstanden, mittelbar oder unmittelbar eingewirkt, auf die fränkische lex salica wie auf die burgundischen Rechtsaufzeichnungen, die der Bayern und der Langobarden. Der Sohn und Nachfolger Eurichs, König Alarich II. (485—507), sah bei dem drohenden Angriff der Franken, deren König Chlodwig die katholische Religion angenommen hatte, voraus, daß der Zwiespalt zwischen römischen Katholiken und germanischen Arianern, der in seinem Reiche damals in aller Schärfe vorhanden war, ihm verhängnisvoll werden konnte. Deshalb trachtete er danach, die Römer bis zu einem gewissen Grade zu versöhnen. Er wollte ihnen die Sicherheit geben, daß sie nach ihrem Rechte leben könnten, und ließ deshalb eine Sammlung der für die Römer in seinem Reiche geltenden Rechtssätze vornehmen. So entstand die Lex Romana Visigothorum, die auch nach dem König Breviarium Alaricianum genannt wurde. Eine von dem König ernannte Kommission von römischen Rechtsverständigen stellte sie in Auszügen aus den römischen Rechtsquellen zusammen, eine Versammlung von Bischöfen und römischen Provinzialen sprach die Zustimmung aus, und Alarich gab dem Entwurf durch seine Bestätigung im Jahre 506 Gesetzeskraft.

Für die Kirche im Westgotenreich und später für die Merowinger galt diese Sammlung als Recht der römischen Bevölkerung, und in dieser Form lebte das römische Recht in Frankreich, England und Deutschland noch fort bis ins zwölfte Jahrhundert. Für die Geschichte des römischen Rechts ist diese römische Rechtssammlung deshalb bemerkenswert, weil sie sich auf die vor dem Codex Iustinianus, der Kodifikation Kaiser Justinians I. (527—65), im römischen Reiche geltenden Rechtssammlungen stützt, insbesondere auf den unter Kaiser Theodosius II. (408—450) zusammengestellten Codex Theodosianus. In dies Breviarium wurde unter anderem sogar die Bestimmung herübergenommen, welche den Arianern verbot, Kirchen zu bauen. Das Verbot galt allerdings nur für Römer, nicht für die Germanen. Den Römern im Westgotenreiche sollte es nicht erlaubt sein, arianische Kirchengemeinden zu bilden. So sehr deckte sich damals der konfessionelle und der nationale Unterschied. Wer Römer war, war katholisch und lebte nach diesem römischen Recht. Wer Gote war, gehörte zu den Arianern und lebte nach westgotischem germanischem Recht. Seinen nächsten Zweck erreichte das Gesetz freilich nicht. Die

Gewalttaten, denen katholische Bischöfe und Kirchen sich von den arianischen Westgoten ausgesetzt sahen, verhinderten, daß die Kluft im Reiche Alarichs sich schloß, und so wurde, wie wir gesehen haben, Chlodwig südlich der Loire mit offenen Armen von den römischen Katholiken empfangen als der Befreier von dem verhaßten arianischen Joch. Chlodwig ließ natürlich aber diese römische Rechtsaufzeichnung für die römische Bevölkerung im fränkischen Reiche in Kraft. Sie erhielt auch teilweise Geltung im Königreich Burgund, wo der König Gundobad schon vorher für die römische Bevölkerung Auszüge aus römischen Rechtsquellen als Lex Romana Burgundionum (irrtümlich Papianus genannt) zusammengestellt hatte, die aber sehr mager waren, weshalb man zur Ergänzung das ausführlichere Breviarium Alaricianum heranzog.

Gundobad hatte diese römischen Rechtsaufzeichnungen zusammenstellen lassen als Seitenstück zu einem anderen, vorher verfaßten Rechtsbuch, indem er, hier westgotischem Beispiele folgend, für seine germanischen Untertanen das burgundische Stammesrecht hatte aufzeichnen lassen. Es ist dies die lex Burgundionum, die nach ihm Lex Gundobada, Gombata genannt wurde, uns aber erst in einer unter König Sigismund 517 zu Lyon veröffentlichten Redaktion vorliegt. Diese burgundische Rechtssammlung blieb nach der Einverleibung Burgunds in das fränkische Reich als partikulares Recht bestehen, das aber, weil unter einem arianischen König für arianische Germanen erlassen, von der Kirche scheel angesehen wurde. Die Guntbadingi oder Gundobadi, so hießen die nach burgundischem Recht lebenden Franken, waren zwar in karolingischer Zeit nur noch wenige. Bischof Agobard von Lyon wollte aber das Absterben des Gesetzes nicht abwarten und forderte Ludwig den Frommen auf, das Gesetz des häretischen Königs zu beseitigen, wobei er mit Recht auf den gerichtlichen Zweikampf als barbarischen Rest aus dem alten Burgunderrecht hinweisen konnte. So lange wirkte hier die Erinnerung an den konfessionellen Gegensatz nach. Daß man bei den Burgundern, wo der Arianismus früher verschwand als bei den Westgoten, den Unterschied im Rechtswesen nicht beseitigte, hängt wohl nur damit zusammen, daß schon im sechsten Jahrhundert das Burgunderreich von den Franken erobert wurde, eine besondere romanische Nation mit einheitlichem Recht in der Rhonegegend infolgedessen nicht zustande kam.

Die Westgoten waren, wie sie in ihrem Arianismus hartnäckiger waren als die Burgunder, so aber auch nach dessen Beseitigung radikaler in der Wegräumung der noch trennenden Unterschiede. Fünfzig Jahre nach der Annahme des Katholizismus gab König Receswind (649—72) seinem Volke ein einheitliches Recht, das für Goten und Römer in gleicher Weise gelten sollte, die Lex Wisigothorum Receswinthiana, die nach verschiedenen weiteren Redaktionen zur Lex Wisigothorum Vulgata umgeformt wurde. Enthält die Rechtssammlung Receswinds auch im wesentlichen gotisches Recht, so sind doch die römischen Rechtsideen deutlich in ihrem Einfluß zu erkennen. Gotisches

und römisches Recht mischten sich, wie auch das bisher bestehende Ehehindernis zwischen Goten und Römern aufgehoben wurde. Unter den Maßregeln, die die Goten von den Römern, hier kein gutes Erbstück, übernahmen, ist noch besonders hervorzuheben die Folter, die der Richter nach römischem Recht frei zu verfügen hatte. Die Goten setzten nur eine ihren Anschauungen von dem alten Sippenstrafrecht entsprechende Änderung durch, indem der Richter die Folter nur anordnen durfte, wenn der Kläger sie beantragte, und unter der Voraussetzung, daß der Kläger mit dem Beklagten eines Standes war. Der Angeklagte sollte dann nicht dem öffentlichen Folterknecht, wie es das römische Recht vorschrieb, übergeben, sondern dem Kläger überlassen werden. Der Kläger konnte ihn dann drei Tage lang quälen, wie er wollte, um ihn zum Geständnis zu bringen, nur durfte er ihn dabei nicht sterben lassen. Denn starb der Angeklagte unter der Folter, dann wurde der Kläger der Sippe des Angeklagten überliefert, die mit ihm tun konnte, was sie wollte, ihn auch auf dieselbe Art zu Tode quälen durfte. Wenn der Fall eintrat, daß der Angeklagte die Folter aushielt, so wurde der Kläger auch ausgeliefert, dann aber dem überlebenden Angeklagten, der mit ihm zeitlebens machen konnte, was er wollte, nur durfte er ihn nicht töten. Ferner wurde verordnet, daß der Kläger bei der Folter dem Angeklagten kein Glied zerbrechen dürfe, und die Folter sollte nur vor dem Richter und einer Anzahl ehrbarer Männer aus der Gemeinde vorgenommen werden. Der Richter sollte mit seinem Leben und seinem Vermögen dafür haften, daß bei der Folter das Maß nicht überschritten würde. Wir sehen, wie man nur mit großem Widerstreben der Einführung der Folter zustimmte, die man in gotischen Kreisen wohl nur für Knechte am Platze fand.

Waren die Goten mit ihrem Bewußtsein von dem Wert des freien Mannes die sittlich Höherstehenden, so wehrte in einem anderen Punkte die Kirche mit dem Römertum dem Eingang abergläubischer Gottesverehrung in den Gottesurteilen, die ursprünglich nicht in dem Recht Platz fanden. Aber im Laufe der Zeit gab man nach, ein Zeichen, daß man auch von einer Barbarisierung der Kirche wie der Sprache reden kann. In einem Gesetze, das kurz vor dem Ende des Westgotenreiches entstand, erscheint als gerichtliches Beweismittel das Ordal, das man die Kesselprobe nannte: aus einem Kessel siedenden Wassers hatte der zur Erbringung dieses Beweises Verurteilte einen Gegenstand, Ring oder Stein, mit entblößtem Arm herauszuholen; erschien der Arm nach Ablauf einer bestimmten Frist heil, so galt die Probe als bestanden, der Beweis gelungen. Diese Form des Ordals findet sich dann in mehreren Teilen Spaniens. Außerdem war eine besondere Form westgotischen Gottesurteils für Vornehme der gerichtliche Zweikampf hoch zu Roß, der unter Ludwig dem Frommen uns noch entgegentritt.

So verschmolzen Römer und Germanen hier zu einer Mischung, in der die ersten von ihrer Kultur, die zweiten von ihrer Unkultur abgaben, durch den Verfall der alten verdorbenen Städtekultur und das

sich ausbreitende Landleben aber eine Gesundung herbeigeführt wurde, die Kirche die obere Leiterin war, die sich mit dem Staat auf das engste verband, nicht ohne Gefahr für sich selbst. Denn es bildeten sich ähnliche staatskirchliche Verhältnisse aus wie in Byzanz, von wo man sich damals gern die Muster holte, und da das Königtum fortwährend in Thronkämpfen hin und her geworfen wurde, so wurde die Kirche in den Hader der Parteien mit hineingezogen. Diese inneren Kämpfe schwächten das Reich derart, daß es dem Ansturm des Islams im Jahre 711 erlag. Aber ging auch das Reich unter, die neue Nation erhielt sich dank ihrem Glauben. In Kämpfen, die das ganze Mittelalter hindurch sich hinzogen und das, was noch Trennendes da war, vollends zusammenschweißten, hat sie sich schließlich ihre Unabhängigkeit wieder erstritten und ist darum, weil die Kirche sie allein zusammenhielt, ihr hier auch besonders dankbar geblieben.

Die scharf in ihrer Herbheit, ihrem Selbstbewußtsein und ihrer zähen Widerstandskraft ausgeprägte spanische Nationalität zeigt uns schon deutlich, auf welchem Wege die Entwicklung der neuen romanischen Nationen aus dem zerbrochenen Gefüge des Römerreiches vor sich gehen sollte. Der spanischen Nation wie den anderen romanischen Nationen prägte die römische Kultur die lateinische Sprache dauernd als Stempel auf. Die spanische Sprache hat sogar von allen romanischen Sprachen am meisten altertümliches Gepräge aus der lateinischen Sprache bewahrt. Wir weisen auf die Bewahrung des auslautenden s hin. Auch der Wortschatz ist altertümlich, aber nicht allein lateinisch. Da zeigen sich auch die anderen Volksschichten, die sich im Laufe der Zeiten zusammenfügten. Die unterste Schicht ist die der Iberer, die, wahrscheinlich mit den Berbern verwandt, von Afrika herüberkamen und sich in den Basken rein erhalten haben. Sie mischten sich mit Kelten, die hier als Keltiberer auftraten. Die Sprache der Keltiberer, im wesentlichen iberisch, war die Sprache, die vor der Besitzergreifung des Landes durch die Römer gesprochen wurde und manche iberische Worte zurückließ, als das Volk romanisiert wurde. Die Sprache der Westgoten, welche die vierte Schicht darstellen, hat am wenigsten auf die spanische Sprache eingewirkt, weil die Goten nirgends zusammenwohnten und ihre Sprache keine Kultursprache war. Was davon vorhanden war, verschwand mit der arianischen Kultsprache, als die Westgoten römisch-katholisch wurden. Nur in den zahlreichen germanischen Personennamen hat das Westgotische deutliche Spuren hinterlassen, was damit zusammenhängt, daß die herrschenden Geschlechter diese Namen trugen, die darum gern auch von den Untertanen angenommen wurden. Wie eifrig die Westgotenkönige nach dem Übertritt zum Katholizismus die römische Kultur und Sprache sich aneigneten, erkennen wir an dem König Sisebut (612—620), der mit Isidor in wissenschaftlicher Korrespondenz stand und von ihm wegen seiner Sprache und Bildung hoch gelobt wurde. Sisebut verfaßte in einem schon deutlich romanisch gefärbten Latein Gedichte und schrieb ein Leben des heiligen Desiderius von Vienne. Weit größer

als der Einfluß der Westgoten sollte der der Araber auf die spanische Sprache sein, der sich eben viele Jahrhunderte hindurch ausdehnte und zugleich eine damals äußerlich höher stehende Kultur vertrat. Interessant ist jedoch, daß die arabische Sprache nur in der Vermehrung des Wortschatzes, namentlich in Wörtern des Rechtswesens, einwirkte; Flexionen und Syntax der spanischen Sprache veränderte sie nicht; sie blieben mit dem inneren Gehalt und Geist des Volkes romanisch. Wenn in der Sprache die römische Sprache als die höchste der von den verschiedenen Schichten vertretenen Kulturen und als Sprache der die Einheit allein verbürgenden römischen Kirche den maßgebendsten Einfluß ausübte, so war es nicht so mit Bezug auf den Charakter der Nation, der in der Hauptsache von der untersten, der iberischen Schicht, bestimmt wurde. Er ist am reinsten ausgeprägt bei den Kastilianern. An ihnen können wir noch deutlich die Charaktereigenschaften erkennen, welche die Römer bei den alten Spaniern bewunderten, die Todesverachtung, den heroischen Mut, den die alten Iberer bei dem Falle Numantias zeigten, als sie freiwilligen Tod der Sklaverei vorzogen, und ein scharf ausgeprägtes Individualitätsgefühl, das sich in einem unaustilgbaren Partikularismus äußerte.

Ein in allen wesentlichen Zügen gleiches Seitenstück zu der Entwicklung der spanischen Sprache und Nationalität beobachten wir in Portugal. Die Elemente, welche die verschiedenen Schichten darstellen und die Entwicklung bestimmen, sind die gleichen. Die unterste Schicht bilden die Iberer, hier besonders vertreten durch die Lusitanier. Mit den Iberern mischten sich Kelten, die von der Bretagne und der Loiremündung über das Meer herübergekommen waren. Die Römer machten das eroberte Land zur Provinz Lusitania und romanisierten es. In der Völkerwanderungszeit herrschten hier die Sueben, die, nachdem sie die katholische Religion angenommen hatten, schnell romanisiert wurden. Seit dem achten Jahrhundert wurde das Land den Arabern unterworfen. Als neues Element kamen aber dann noch in der Kreuzzugszeit französisch-burgundische Ritter hinzu, von denen die Staatengründung ausging. Darauf werden wir später noch zurückkommen.

Jetzt hat uns noch die Entwicklung der italienischen Nation zu beschäftigen, die von dem Erscheinen der Langobarden bedingt wird, welche den Kampf zwischen Arianismus und Kirche hier als ein Nachspiel zu dem großen Kampf des fünften und sechsten Jahrhunderts hervorrufen. Der Gegensatz zwischen Arianismus und Katholizismus tritt in Italien freilich weit zurück hinter dem politischen und kulturellen. Er ist eine Machtfrage, die zuerst für den Arianismus durch die ihre Gewalt rücksichtslos gebrauchenden Langobarden, schließlich aber durch die hier besonders ihre Überlegenheit geltend machende römische Kultur für die katholische Kirche entschieden wird. Geistig-kirchliche Kämpfe treten darum wenig hervor. Es fehlt an dramatischen Entscheidungen wie bei den Westgoten. Darum ist die Darstellung der Überwindung der Gegensätze nicht leicht, zumal dabei

Zustände in Betracht kommen, die wir erst später eingehender würdigen können. Aber in einigen Zügen muß doch schon in diesem Zusammenhang die Überwindung des langobardischen Arianismus gekennzeichnet werden.

Die westgermanischen Langobarden, die von den Ufern der unteren Elbe her gekommen waren, wurden durch den Druck der hinter ihnen sitzenden Avaren aus Pannonien nach Italien gedrängt, wo sie 568 unter Alboin erschienen, der aber in Pavia, nicht in der alten Residenz Ravenna, wo der byzantinische Statthalter sich halten konnte, seinen Sitz nahm. Die Langobarden traten in Italien ganz anders auf als die Ostgoten unter Theoderich. Sie dachten nicht daran, wie Theoderich, mit den Römern zusammen einen einheitlichen Staatsverband zu gründen, und zeigten für die römische Kultur wenig Schonung. Wo sie Fuß faßten, blieb von dem römischen Verwaltungssystem fast nichts übrig. Sie richteten allein nach ihrer Weise die von ihnen unterworfenen Gebiete ein. Das waren außer Oberitalien Tuscien und die Herzogtümer Spoleto und Benevent. Die beiden Komplexe im Süden und Norden waren getrennt durch die Gebiete von Ravenna und Rom und die Verbindungslinie, welche über Perugia lief; diese Gebiete blieben wie der ganze Süden byzantinisch. Die römischen Grundbesitzer wurden vertrieben oder verknechtet; im Rechtsverkehr mit den Langobarden hatten sie sich deren Recht zu unterwerfen, das zuerst in dem Edikt des Königs Rothari 643 zusammengefaßt wurde. Doch in den Städten konnte man die Römer nicht ausrotten.

Die Langobarden waren, als sie in Italien erschienen, zum Teil Arianer, zum Teil Heiden, auch einige römische Katholiken mögen dabei gewesen sein; ein tieferes religiöses Interesse fehlte. In der katholischen Kirche sahen sie nur das Bekenntnis der Römer, für das sie keine Schonung kannten und an Achtung nichts übrig hatten. Die Kirche und das Papsttum in Rom schwebten in großer Gefahr. Die katholischen Bischöfe, neben denen in den den Langobarden unterworfenen Städten meist arianische Bischöfe waren, mußten froh sein, wenn man ihnen überhaupt gestattete, irgendwie noch ihre allernotwendigsten Funktionen auszuüben. Auch der katholische Klerus war dem Gericht des Langobardenkönigs unterworfen. Die katholischen Kirchen hatten Steuer zu zahlen und Wehrpflicht zu leisten und verloren die privilegierte Stellung, die ihnen Justinian im Jahre 554 verliehen hatte. Rom selbst war mehr als einmal von den Langobarden bedroht. Papst Gregor war so niedergeschlagen über die Wirren seiner Zeit, daß er sicher glaubte, das Ende der Welt sei gekommen, ein Erwachen der Kultur nicht mehr möglich. Im Jahre 590 auf den Stuhl Petri erhoben, hielt er bald nach seiner Wahl eine Predigt, in der er das Elend seiner Zeit erschütternd ausmalte: „Roma, einst die Herrscherin der Welt, was ist aus ihr geworden . . . Wo ist der Senat, wo das Volk? . . . Der Senat ist aufgelöst, das Volk vernichtet, der Schmerz und das Wehegeschrei wird aber täglich noch lauter bei den kläglichen Resten der Bevölkerung. So verzehrt sich jetzt die leere

Stadt. Was soll aus den Menschen werden, wenn die Bauwerke allmählich verfallen und einstürzen? . . . Wo sind die geblieben, die sich am Glanze dieser Stadt einst erfreuten? Wo ist ihre Pracht, wo ihr Stolz, ihre Lust, der so viele maßlos huldigten? Einst sammelten sich hier die Söhne der Welt, die ihren Vorteil suchten, nun herrscht in der Stadt Einsamkeit, Verwüstung, Trauer, und keiner, der seinem Gewinn nachgeht, kommt her, kein Weltgewaltiger ist übriggeblieben . . . Die Adlerschwingen sind der Stadt entfallen, mit denen sie einst auf Beute hinauszufliegen gewohnt war, denn alle die Mächtigen sind vernichtet, durch die sie einst sich fremdes Gut raubte."[1] Aber eben zu Gregors Zeit begann, wie auch nach anderen Richtungen, eine Wendung.

Der König Authari, der sich von den mächtigen Herzögen der Langobarden, die eine Zeitlang den Thron nicht besetzt hatten, und von den Franken bedrängt sah, suchte seine Stellung durch eine Familienbeziehung mit einer benachbarten Macht zu stärken und heiratete die römisch-katholische Tochter des Bayernherzogs, namens Theudelinde. Durch diese bayrische Herzogstochter wurde zur Zeit Gregors des Großen die Katholisierung der Langobarden eingeleitet. Nach dem frühen Tode ihres ersten Gemahls reichte Theudelinde ihre Hand dem Nachfolger Autharis, Agilulf. Der so zum zweiten Male Königin gewordenen übersandte Papst Gregor im Jahre 593, bald nachdem er sich die Aufhebung der Belagerung Roms durch Agilulf erkauft hatte, seine Dialoge über die Wundertaten heiliger Männer, trat mit ihr in Briefwechsel und dankte ihr für ihr Mitwirken zum Zustandekommen eines Friedens. Theudelinde ließ den Sohn, den sie Agilulf geboren, wie die schon vorher geborene Tochter katholisch taufen und teilte das dem Papste selbst mit, erbaute auch eine katholische Kirche zu Monza, deren Grundriß ein lateinisches Kreuz war; daselbst finden sich im Kirchenschatz noch jetzt wertvolle Erinnerungen an Theudelinde und als Zeugen ihrer Freundschaft mit dem großen Papst Geschenke von diesem: Ampullen, die Öl aus den vor den römischen Märtyrergräbern brennenden Lampen enthielten. An der katholischen Königin fand auch der irische Missionar Kolumban eine Stütze, als er nach seinen vielen Wanderungen schließlich aus der Schweiz nach Italien kam. Sie vermittelte, daß er endlich eine Ruhestätte fand auf einem vom König geschenkten Gebiete in Bobbio, wo Kolumban im Jahre 612 sein Kloster gründete, das ein Heim gelehrter Klosterbildung wurde und zugleich ein Missionszentrum für die Bekehrung der Arianer. Kolumban selbst verfaßte eine nicht erhaltene Schrift gegen die Arianer. Er starb in dem gleichen Jahre wie Agilulf, 615. Letzterem folgte auf dem Throne Adelwald, der Sohn Theudelindens, die für den Unmündigen die Regentschaft führen konnte. Adelwald war durch seine katholische Erziehung für die römische Kultur empfänglich geworden. Als er infolgedessen sich dem byzantinischen Statt-

[1] S. Gregorii pp. Homiliarum in Ezechielem l. II hom. 6.

halter in Ravenna näherte, erhob sich gegen ihn eine nationale Opposition, die ihn im Jahre 625 stürzte. Nicht als Märtyrer fiel Adelwald. Er war religiös indifferent. Es entbehrt nicht eines besonderen Reizes, daß ein Vertreter des eben erst katholisch gewordenen westgotischen Königtums, Sisebut, der Schüler Isidors, dem König Adelwald einen Brief schickt, in dem er ihn dazu aneifert, an der Bekehrung des langobardischen Volkes zu arbeiten. Zu diesem Zweck hält er dem Sohne Theudelindens das leuchtende Beispiel seiner Mutter vor Augen, die er hoch preist als die treueste Freundin Christi, die Freundin der katholischen Herde, die stete Feindin des Teufels und die grimmigste Feindin seines irdischen Leibes, der Ketzerei.[1] Theudelindens Nachwirken hörte auch mit dem Sturze ihres Sohnes noch nicht auf. Es folgten wohl auf Adelwald zwei arianische Könige, Ariwald und Rothari, die nacheinander Theudelindens Tochter, die katholische Gundeberga, zur Gemahlin hatten, und Gundeberga wurde, wie es scheint, zweimal gefangen gesetzt; fränkische Intervention setzte ihre Befreiung durch. Aber Gundeberga konnte doch für katholische Interessen wirken, denn sie stiftete Johannes dem Täufer eine Kirche in Pavia. Und mit dem Neffen Theudelindens, Aripert (652—62), dem katholisch erzogenen Sohne des Herzogs Gundwald von Asti, kommt eine katholische Dynastie zur Regierung, die nur noch einmal unterbrochen wird durch den römerfeindlichen Grimwald (662—71), dann aber bis 712 auf dem Throne blieb. Ende des siebten Jahrhunderts war der Sieg des Katholizismus im Langobardenreich entschieden. Unter König Aripert war der letzte arianische Bischof in Pavia zur katholischen Kirche übergetreten. Im Jahre 680 nahmen viele katholische Bischöfe aus dem Langobardenreiche an einer römischen Synode teil und bezeugten damit, daß die kirchliche Verbindung vollzogen war. Um diese Zeit kam auch der Katholizismus im Herzogtum Benevent zum Siege durch eine Frau, Theuderata, die Gemahlin des Herzogs Romuald, den sie aneiferte, die Reste des Heidentums hier zu beseitigen. Sie beriet der hl. Barbatus, Bischof von Benevent. Wohl erhielt sich noch ein starker politischer Gegensatz, indem der Papst der Mittelpunkt derjenigen Gebiete Mittelitaliens war, die im Langobardenreich nicht aufgehen wollten, aber die Romanisierung der Langobarden war nicht mehr aufzuhalten.

Eigentümlich ist dabei, daß die Langobarden meist in die Städte zogen, die sich hier, wie alles Römische, besser erhalten hatten als anderswo. Der emporstrebende freie Langobarde wollte sich mit Ackerbau nicht befassen, sondern ließ sich von dem römischen Grundbesitzer durch Übersendung eines Drittels der Einkünfte unterhalten. So wandelte sich der langobardische Adel insbesondere zum Stadtadel um, der später in der Freiheitsbewegung der oberitalienischen Städte im Mittelalter sich bemerkbar machte. In den Städten mußten aber römische Bildung und Kultur sich erheblich mehr geltend machen als

[1] Ep. Wisigot. 9, Mon. Germ. Epp. III, 673.

auf dem Lande. Doch blieben sich die Langobarden, auch nachdem sie romanisiert wurden, noch lange des Unterschiedes von den Römern bewußt. Das germanische Element wurde noch einmal durch die Franken verstärkt, die im Jahre 774 das Langobardenreich eroberten, aber nicht zerstörten, sondern es als selbständiges Glied dem fränkischen Reiche angliederten. Die langobardische Eigenart zeigt sich noch deutlich in den Kämpfen, die die Nachfolger Karls des Großen um den Besitz Italiens und dann die Großen Italiens um die Kaiserkrone führten. Paulus Diaconus, der am langobardischen Herzogshof in Benevent Eutrops Historia Romana fortsetzte und Benediktiner wurde, fühlte sich noch ganz als Langobarde und schrieb zum Ruhme seines Volkes dessen Geschichte in Monte-Cassino nach dem Untergang der langobardischen Königsdynastie. Noch merkwürdiger ist, daß der Zeitgenosse Ottos I. im zehnten Jahrhundert, der Bischof Liutprand von Cremona, der mit gebildeten Römern seiner Zeit klassische Lektüre liebte und gewandt zu schreiben und Verse zu machen verstand, es als eine Schmach empfand, wenn ihn jemand als Römer ansah; auf die Römer sah er als Entartete mit Verachtung herab, obgleich er in seinem Wesen ganz die temperamentvolle italienische Eigenart zum Ausdruck brachte, die freilich nicht dem gemessenen offiziellen Wesen der alten Römer, aber dem Volkscharakter entsprach, wie er unter der offiziellen Tünche in Horazens Episteln und Satiren uns entgegentritt.

Die neue italienische Volkssprache hatte in Italien mehr Schwierigkeiten, sich zur Schriftsprache zu entwickeln, als anderswo, weil sich hier die Schulsprache, die lingua grammatica, besser erhalten hatte und die Vulgärsprache unmittelbar sich aus der lateinischen Sprache entwickelte. Die fremden Beimischungen traten hier zurück. Die ältesten italienischen Sprachdenkmäler erscheinen erst in der Zeit des heiligen Franz von Assisi. Die Fremdherrschaft hat anderseits hier gerade zu einer starken Leidenschaftlichkeit in der Entwicklung des Nationalbewußtseins beigetragen, das auch die griechischen, arabischen und normannischen Elemente in Süditalien einzuschmelzen hatte. Aber überall hatte es zum Verbündeten den gemeinsamen Glauben der von den Vorfahren ererbten katholischen Kirche. Wir sind damit schon weit abgekommen von der Zeit, in der wir während des Kampfes zwischen germanischem Arianismus und römischem Katholizismus das Entstehen der neuen Nationen des Abendlandes kennzeichnen wollen, und kehren nun in diese früheren Zeiten zurück, indem wir auf dasjenige Gebiet unsere Aufmerksamkeit lenken, wo der Sieg der katholischen Kirche mehr als anderswo die Zukunft bestimmte.

Der fränkische Stamm, dem wir uns nun zuwenden, ist derjenige der germanischen Stämme, der, als an ihn die Schicksalsfrage herantrat, welches christliche Bekenntnis er an Stelle des Heidentums annehmen sollte, sogleich das katholische Bekenntnis annahm. Er erkannte bald, welchen politischen Vorteil er damit gegenüber den anderen germanischen Stämmen gewann, die auf römischem Boden sich unter römischer Bevölkerung niedergelassen hatten. Ihm blieben

die religiösen Kämpfe und inneren Gegensätze erspart, welche die anderen Germanenreiche zersetzten und schwächten, und er gewann dafür an innerer Kraft durch die schnelle Vereinigung, die sich hier zwischen Römern und Germanen vollzog. Diese vorteilhafte Lage verwandten die Franken, um nach außen ihre Überlegenheit zur Geltung zu bringen. Sie wurden derjenige Stamm, der überall für den Katholizismus Propaganda machte und, um ihn zu schützen, bei anderen Völkern eingriff. So löste er den Westgotenstamm ab, der einst für den Arianismus Propaganda gemacht hatte, und es eröffnete sich ihm damit eine glücklichere Zukunft. Aber die Frage blieb noch offen, ob nicht auch ihn die Verbindung mit der dem Untergange geweihten römischen Kultur innerlich zersetzen würde. Der Arianismus bot dagegen kein Heilmittel. Der vandalische Stamm war das typische Beispiel für die mangelnde sittliche Kraft des Arianismus. Sollte es der katholischen Religion glücken, auch beim fränkischen Stamm ein typisches Beispiel für die in ihm liegende Kraft innerer Erneuerung zu zeigen? Oder war dafür ein anderer Stamm ausersehen?

§ 2. Das katholische Frankenreich im sechsten Jahrhundert.

Die Franken, deren Name zuerst im Jahre 241 erscheint, waren derjenige Stamm, der die westdeutschen Völkerschaften an dem mittleren und unteren Rhein umfaßte. Gruppen von ihnen waren schon frühe von römischen Kaisern zur Belohnung für Militärdienste in Gallien angesiedelt worden. In größerer Masse überschritten sie den Rhein zuerst in der Nähe seiner Mündung in jenen sumpfigen, halb dem Meere, halb dem Lande angehörenden Gebieten, in denen einst die Bataver den Römern hatten trotzen können, die von den Römern gemieden wurden, weil sie sich des Anbaus nicht lohnten. In der Mitte des vierten Jahrhunderts sehen wir von da aus die Franken im Besitz der heutigen Kampine, der Gegend zwischen Schelde und Maas. Ein anderes Vorrücken der Franken erfolgte in dem entscheidenden Jahre 406, als die römische Rheingrenze durchbrochen wurde. Durch den Einbruch der Vandalen, Alanen und Sueben, denen sich die Franken anfangs als Bundesgenossen der Römer bei Mainz entgegengestellt hatten, wurde das römische Leben in den östlichen Grenzprovinzen Galliens zu einem großen Teile zerstört, in dem oberen Germanien sowohl als in dem unteren und in der Provinz Belgica II. Die Städte fielen in Ruinen, zwischen denen Reste der Bevölkerung nur kümmerlich ihr Dasein fristeten, bis wieder bessere Zeiten kamen. Bisher hatten die Franken sich bei ihrem Vordringen halb als Bundesgenossen den Römern gegenüber gezeigt; wenn sie auch hier und da die Römer ihre wilde Kraft fühlen ließen, so hatten sie doch die römische Bevölkerung in den Städten, um die herum sie das platte Land besetzten, weiter leben lassen. Nun aber lockte sie das frei-

gewordene, wüste Land, auch ihrerseits nicht hinter den anderen Eindringlingen zurückzubleiben. In den Küstengegenden hatten sich zur See gekommene Sachsen schon seit der Mitte des vierten Jahrhunderts angesiedelt. Es ergossen sich die Franken über das ganze Gebiet am Mittelrhein, sie besetzten Köln, eroberten Trier, Tournay, Cambray und besiedelten das ganze Gebiet zwischen dem linken Ufer der Leye (oder Lys), der Canche und dem Meere. Um Tournay und Cambray trafen sie noch einen Rest römischer Bevölkerung, zwischen der sie sich gemischt ansiedelten, durch die sie aber, da sie an Zahl geringer waren, romanisiert wurden.

Die Art der Ansiedlung ist entscheidend für den Romanisierungsprozeß. Wo die Franken sich geschlossen ansiedelten, erhielten sie ihre germanische Eigenart; wo sie sich zerstreut ansiedelten, verloren sie dieselbe. Zeugen dafür sind uns noch die germanischen Ortsnamen dieser Gegend. In der Nähe der Somme verschwinden germanische Ortsnamen vollständig. Aus der Vermischung germanischer und romanischer Ortsnamen können wir erkennen, daß neben den fränkischen Ansiedlungen römische Einwohner sich erhielten. Wohl wird ja dann noch ganz Gallien erobert, aber das Volk als Ganzes dringt nicht mehr in dasselbe ein. Es sind nur einzelne Krieger, welche sich dort mit ihrer Gefolgschaft unter den Römern niederließen. Und zwar ließen sie sich selten in den Städten nieder. Diese verabscheuten die meisten Germanen. In den engen Straßen und Gassen fühlten sie sich nicht wohl, sondern auf dem Lande, wo sie wie früher mit der Natur in enger Berührung bleiben konnten, auf großen Grundbesitzungen, die als fiskalische Güter frei geworden waren und jetzt von dem Frankenkönig an seine Großen verteilt wurden, oder auf Grundstücken, die auf irgendeine Weise ihre Besitzer verloren hatten. Genau wird man die Zahl der Franken niemals feststellen können, die sich so vereinzelt im römischen Gallien niederließen, aber im großen ganzen weist alles darauf hin, daß ihrer nicht viel waren. Natürlich waren es im Norden mehr als im Süden.

Wo sich das Dunkel, das über den ersten Frankenkönigen liegt, zum ersten Male lichtet, erscheint uns ein fränkischer Herrscher aus dem Merowingergeschlecht, namens Childerich, als Verbündeter der Römer, an deren Spitze damals im nördlichen Gallien Ägidius, der Nachfolger des Aetius, stand. Nach dem Tode des Ägidius nimmt Childerich eine Zeitlang die Stelle eines Beschützers der Römer in Gallien gegen die Westgoten ein. Er verstand es, in seinen vielfachen Beziehungen mit den Römern sich bei diesen beliebt zu machen. Obwohl er Heide war, stand er dem Christentum nicht unfreundlich gegenüber, und das Andenken davon erhielt sich. Sonst hätte man wohl in der Legende der heiligen Genovefa nicht erzählen können, daß die heilige Jungfrau, die Beschützerin der römischen Bevölkerung von Paris, dem heidnischen König öfter die Begnadigung zum Tode Verurteilter abgewann.

So bereitete Childerich seinem Sohn Chlodwig, dem Konstantin der Franken, die Wege. Chlodwig bekam 481 die Herrschaft über die Franken in die Hände. Bei seiner Thronbesteigung begrüßte ihn sympathisch der Metropolit des zweiten Belgiens, Bischof Remigius von Reims, der ihn ermahnte, gerecht zu regieren und die Kirche zu achten. Remigius verstand es, wie wir daraus ersehen, sich in die Verhältnisse zu schicken. Er sah wohl ein, daß über kurz oder lang den Franken auch in seinem Lande die Herrschaft zufallen werde, und er hatte den Scharfblick der Klugheit, um der gegebenen Lage Rechnung zu tragen. Man darf sich kaum darüber wundern, daß dem Remigius der römische Feldherr Syagrius, der Sohn des Ägidius, nicht mehr gegolten hat als Chlodwig. Syagrius gebot auf eigene Faust und hatte kein besseres Recht als der Sohn Childerichs, der einst die Römer und die Christen ebenso geschützt hatte als Ägidius. Syagrius war nicht mehr der Inhaber eines römischen Amtes, denn seit 476 gab es keinen Kaiser mehr, der im weströmischen Reiche hätte Ämter verleihen können. Seine Stellung beruhte nur auf seiner faktischen Macht in denjenigen römischen Städten, die sich freiwillig seinem Schutze oder seiner Herrschaft anvertrauten. Dieselbe Stellung, die Syagrius innehatte, beanspruchte Chlodwig. Er hatte sie teilweise schon; er wollte sie ausschließlich haben. Darüber entschied die Schlacht bei Soissons, dem Hauptsitz der Macht des Syagrius. Der junge Frankenkönig siegte. Nach diesem Siege hatte er keine Schwierigkeiten, sich zum Herrn des Landes bis zur Loire zu machen. Die Bischöfe erleichterten ihm die Eroberung, indem sie ihm, schon um Blutvergießen zu verhindern, freundlich entgegenkamen und dem Beispiele des Remigius folgten. Die Römer konnten trotz aller Nöte, die mit dem Eindringen der wilden heidnischen Kriegerscharen verbunden waren, sich doch noch glücklich preisen im Vergleich zu dem Schicksal, das sonst römische Gebiete durch das Eindringen der Germanen hatten erdulden müssen. Die alten Einwohner blieben in der Regel im ungeschmälerten Besitz ihres Landes. Es fand hier keine Teilung statt, wie in den Reichen der Westgoten, Burgunder, Vandalen. Die Einwohner wurden nicht als Unterworfene angesehen. Die Römer wurden zivil eingegliedert als Untertanen des fränkischen Königs, aber als gleichberechtigt mit den Franken. Nur eine Scheidewand gab es noch zu beseitigen, die religiöse. Als das geschehen war, fanden bald Heiraten zwischen den beiden Rassen statt, so daß nach zwei Generationen die Verschmelzung erfolgt war und die Spuren einer verschiedenen Abstammung bald verschwanden.

Die römische Vulgärsprache, die schon das Keltische der Gallier aufgesogen hatte, natürlich nicht ohne viele keltische Wörter aufzunehmen, wurde auch die Sprache der unter den Römern angesiedelten, sie beherrschenden Franken. Nur kamen in die römische Vulgärsprache hier als neue Zugabe germanische Elemente, die noch zahlreicher waren als die keltischen, denn die Franken waren die herrschende Schicht. So beziehen sich diese germanischen Elemente auf

das Kriegs- und Gerichtswesen, in welchem die Franken nach ihrer Weise regierten, auf Jagd und Schiffahrt, auf Kleidungsstücke, Haartracht und Haarfarbe; auch manche Zeit- und Eigenschaftswörter, die geistige Eigenschaften bezeichnen, wurden dem Germanischen entlehnt.

Diese Bildung der Sprache zeigt, daß die römische Kultur, als eine der keltischen und germanischen weit überlegene Kultur, die geistige Kultur der Franzosen bestimmt und ihnen den Charakter einer romanischen Nation gegeben hat. Das Staatswesen, die Verfassung waren im fränkischen Reich wesentlich germanisch, während die Bildung, das kirchliche Leben und auch das äußere Volksleben den romanischen Charakter als überwiegend beibehielten. Der innere Volkscharakter hingegen wurde auch hier wie in Spanien und Italien von der untersten Schicht bestimmt. Das war hier das Keltische, dessen Kultur in Gallien einst ihr Kernland gehabt hatte. Wir erkennen diesen keltischen Charakter noch deutlich in den Eigentümlichkeiten der französischen Rasse. Das schnelle Rückwirken auf äußere Eindrücke, die plötzlichen Entschlüsse, die Liebe für das Neue, die aufflammende Begeisterung, der unüberlegte Wagemut, der Mangel an Geduld und Zähigkeit, die Gabe leichter Rede und gewandter Bewegung wie leichter Auffassung, alles das sind Züge, die wir schon deutlich bei den Kelten ausgeprägt finden, von denen sie die Franzosen erbten. Die alten Schriftsteller Cäsar, Dio Cassius, Diodor, Ammian Marcellin schildern uns schon solche Züge bei den Kelten. Julian, der nachmalige Kaiser, der Statthalter in Gallien war, gibt uns in einem Briefe an die Athener ein Bild von dem Leben in Paris, das im kleinen das heutige Pariser Leben widerspiegelt. Der Biograph des heiligen Martin, Sulpicius Severus, hat uns schon das Beispiel leichter Rede und besonders die gewandte Erzählung von Selbsterlebtem gezeigt.

Wie wurde nun die religiöse Scheidewand, deren Wegräumung so schnell die Verschmelzung zu einer neuen Nationalität hier ermöglichte, beseitigt? Auch hier entschied wie bei den anderen germanischen Stämmen die Haltung des Herrschers. Chlodwig vermählte sich mit einer katholischen Prinzessin aus dem burgundischen Königshause, Chlotilde. Sie war die Tochter des burgundischen Teilkönigs Chilperich, der in Lyon seinen Sitz hatte, und der frommen Caretene, die dort die Michaeliskirche stiftete. Nach dem Tode ihres Vaters war sie in Genf an dem Hofe ihres Oheims aufgewachsen. Ihre ältere Schwester Sädeleuba gründete die St. Viktorkirche in Genf und ging dann als Schwester Chrona ins Kloster. Chlodwig wußte wohl, welcher Geist aus einer solchen Familie in sein Haus kam. Von Anfang an lag der katholischen Frankenkönigin die Bekehrung ihres Gemahls am Herzen. Nicht ohne Schwierigkeiten kam sie zum Ziele. Wirksame Unterstützung fand sie für ihre Bemühungen bei dem Bischof Remigius. Entscheidend war erst eine Begebenheit, die viel Ähnlichkeit hat mit der Bekehrung Konstantins. Durch ihr Vordringen in Gallien waren die Franken die Nachbarn der Alemannen geworden, die sich im

vierten Jahrhundert schon des Dekumatenlandes bemächtigt hatten, das heißt des Winkels zwischen Oberrhein und Oberdonau, der von den Römern kolonisiert worden war. Von dem Dekumatenlande aus hatten sie das Elsaß besetzt und drangen noch weiter über die Vogesen, die Eifel und die Mosel entlang vor. Die Frage erhob sich, welcher von den beiden germanischen Stämmen über Gallien herrschen sollte. Im Rheintal wurde die Frage entschieden 496. Die Alemannen waren nahe daran, den Sieg davonzutragen. In der höchsten Not flehte Chlodwig zu dem von seiner treuen Gemahlin verehrten Gott und rief: „Jesus Christus, du, von dem Chlotilde sagt, daß du des lebendigen Gottes Sohn wärest, stehe mir bei. Wenn du mir den Sieg über die Feinde verleihst, will ich an dich glauben und mich taufen lassen.“[1] Das Waffenglück wandte sich auf Chlodwigs Seite. Der König der Alemannen fiel. Chlodwig aber erfüllte sein in der Schlacht gemachtes Gelübde, indem er sich bald darauf in Reims von Remigius am Weihnachtstage 496 taufen ließ. Die Taufe Chlodwigs ist, wenn auch zum größten Teil, nicht ausschließlich als Verdienst seiner Gemahlin anzusehen. Chlodwig stand schon vorher wie sein Vater Childerich dem katholischen Christentum günstig gegenüber. Beweis ist, daß ihn der Bischof Remigius so freundlich begrüßen konnte, daß er einer katholischen Prinzessin die Hand reichte, obgleich seine Schwester Lantechildis arianisch war und eine andere, Audofled, den arianischen Ostgotenkönig Theoderich heiratete. Wahrscheinlich versprach er auch seiner Braut, die Kinder katholisch taufen zu lassen. Jedenfalls war es von ihm ein großes Zugeständnis, daß er nicht nur den ersten Sohn katholisch taufen ließ, sondern, als dieser bald darauf starb, und es einem abergläubischen Gemüt naheliegen mußte, den Tod der Taufe zuzuschreiben, auch seinen zweiten Sohn taufen ließ. Chlodwig mochte die große Bedeutung der katholischen Religion nach der politischen Seite erkannt haben. Sie zeigte sich ihm in der angesehenen Stellung der katholischen Bischöfe, die sich ihm von Anfang an als Bundesgenossen angeboten hatten; sie mußte von ihm in Rechnung gezogen werden bei dem bevorstehenden Kampf mit den arianischen Westgoten um den Besitz des südlichen Galliens. Die Westgoten standen in scharfem Gegensatz zu den Katholiken. Die römische Bevölkerung war dort ausschließlich katholisch. Trotzdem dürfen wir die Annahme des katholischen Bekenntnisses bei Chlodwig nicht ausschließlich als das Ergebnis politischer Erwägungen ansehen. Er überzeugte sich, soweit als ein Mann seiner Bildung sich überzeugen konnte, von der Wahrheit der christlichen Religion und des katholischen Bekenntnisses, die seine fromme Gemahlin ihm nahezulegen nicht unterließ.

Die Taufe Chlodwigs war von den weittragendsten Folgen. Zunächst war damit der Übertritt des fränkischen Stammes zum katholischen Bekenntnis entschieden. In feierlichster Form ließ sich der Herrscher von dem ersten Bischof seines Landes taufen. Mit ihm

[1] Gregor, Hist. Franc. l. II c. 30.

empfingen die Taufe schon damals 3000 Franken, seine Antrustionen, seine Gefolgsleute, und seine Schwestern. Die Wichtigkeit des Aktes erkannten auch schon die Zeitgenossen. Die katholischen Bischöfe begrüßten und beglückwünschten Chlodwig in bedeutungsvoller Weise, so besonders Avitus, Bischof der burgundischen Residenz Vienne, der mit seinem Scharfblick voraussah, daß damit auch die Bekehrung der noch übrigen heidnischen Germanen zum katholischen Bekenntnis eingeleitet würde. Das Christentum konnte hoffnungsvoll auf die dunklen Wälder rechts des Rheins schauen; ein großer, blutiger Kampf zwischen ihm und dem dort noch schlummernden Heidentum war kaum noch zu erwarten. Chlodwig selbst mochte weniger dorthin seine Blicke richten als nach dem Süden, wohin ihn die Eroberungsbahn der Franken zunächst wies. Er konnte damit rechnen, daß er in jedem römischen Bischof Galliens einen Freund habe, daß die kelto-romanische Bevölkerung, wenn sie vor die Wahl gestellt würde zwischen den halbarianischen Burgundern und den ganz arianischen Westgoten einerseits, den katholischen Franken anderseits, immer den neuen Söhnen der katholischen Kirche im Norden den Vorzug geben würde.

Es war zu spät, als der Gotenkönig Alarich II. durch die Kodifizierung des römischen Rechts und die Gewährung einer Reichssynode zu Agde, wo der Erzbischof von Arles vorsaß, die römischen Katholiken mit sich aussöhnen wollte. Chlodwig hatte sie alle auf seiner Seite, als er in einem Aufruf offen erklärte: „Ich kann es nicht mehr ertragen, daß diese Arianer einen Teil Galliens innehaben; laßt uns mit der Hilfe Gottes aufbrechen, und wenn die Feinde überwunden sind, so wollen wir das Land unter unsere Herrschaft bringen."[1] Es gelang ihm sogar, die Burgunder auf seine Seite zu ziehen, die Avitus bestärkte, indem er dem an die Seite der Franken entsandten burgundischen Hilfskorps zurief: „Prägt euren Glauben in eure Speere ein, erwerbt euch die Hilfe des Himmels durch eure Bitten, bewehrt eure Spieße mit Gebeten."[2] Durch die Schlacht bei Vouillé wurde den Westgoten 507 das südliche Gallien entrissen. Chlodwig trug dann den immer noch nicht völlig erloschenen politischen Anschauungen seiner römischen Untertanen Rechnung, indem er sich von dem Träger des römischen Imperiums, dem oströmischen Kaiser Anastasius, die Konsulwürde verleihen und sich seine Herrschaft so in Gallien durch die oberste Autorität, die es gab, anerkennen ließ. Das fränkische Reich war durch die Einheit des katholischen Bekenntnisses, das alle umfaßte, durch die Verschmelzung zwischen Römern und Germanen das einheitlichste Reich auf dem Boden des alten weströmischen Reiches. Seine Stärke zeigte es in der schnellen Ausbreitung seiner Macht, indem es seine Herrschaft besonders nach Osten ausdehnte, wo noch viel unverbrauchte Kraft schlummerte. Im Jahre 531 wurde das thüringische Reich gestürzt, 532 das burgundische Reich erobert. Auch Bayern kam 555 in Abhängigkeit von dem Frankenreich.

[1] Gregor, Hist. Franc. l. II c. 37.
[2] Avitus ep. 35. Mon. Germ. Auct. a. VI, 74.

Man sieht, daß die Franken die großen Fortschritte, die ihre Macht erringen konnte, zum größten Teil der Annahme des katholischen Bekenntnisses verdankten. Das erkannten sie selbst in naivem Stolz an. In dem katholischen Glauben priesen sie die Quelle ihrer Macht, denn das war der Gesichtspunkt, unter dem sie ihn hauptsächlich würdigten. Sie danken Gott, daß er ihnen so viel Ruhm eingebracht habe. Stolz fühlen sie sich als die besonderen Schützlinge Christi, die diesen Schutz auch besonders verdient hätten; ihnen habe der Herr der Herrscher an Stelle der Römer die Herrschaft zufallen lassen, weil sie sich nicht befleckt hätten mit der Tötung der christlichen Märtyrer und die Leiber der Märtyrer, die unter den Römern geblutet hatten, in Gold gefaßt und mit kostbaren Edelsteinen geschmückt hätten. So preist die dem sechsten Jahrhundert, der Zeit der Annahme des Christentums, angehörende Lex salica die Franken wegen ihres religiösen Bekenntnisses. Christus ist ihr Heerkönig. „Es lebe Christus — so heißt es dort —, der die Franken liebt. Möge er ihr Reich behüten, ihre Lenker mit dem Lichte seiner Gnade erfüllen, das Heer beschützen, die Stützen des Glaubens gewähren, Friede, Freuden und die Zeiten des Glückes verleihen, er, der Herr der Herrscher, Jesus Christus." Der Ton, der hier angeschlagen wird, ist ein ganz neuer, anders als der, den wir in der Zeit des absterbenden Römertums vernahmen. Gegenüber der Tiefe, mit der ein Augustin den christlichen Glauben vertrat und für das Leben verwertete, ist freilich ein gewaltiger Abstand. Eine barbarische Machtidee wird damit verbunden. Aber anderseits müssen wir den Wechsel der Zeiten in Betracht ziehen. In diesen Zeiten galt nur die äußere Macht. Und diese ist jetzt mit dem Christentum verbunden. Die Christen sind nicht mehr die Verachteten und Geschmähten, sondern die Herrschenden. Mit der Freude an der Macht, die man Christus verdankt, erwächst die Glaubensfreudigkeit, die das Mittelalter beherrscht. Nicht die greisenhafte, kluge, alle Wechselfälle wohl erwägende Stimmung einer absterbenden Zeit spricht zu uns, sondern die kraftbewußte und ihre Stärke überschätzende Stimmung einer von Bildung und Wissenschaft nicht gedrückten Jugend, die Jugendzeit einer neuen abendländischen Kultur, die noch viel lernen mußte, bis auch sie weise wurde durch die Erkenntnis der Grenzen ihrer Kraft.

Es fehlte noch an vielem bei dem Christentum der Franken selbst. Schon äußerlich. Bei weitem nicht alle Franken hatten damals schon das Christentum angenommen. In ihren Stammessitzen im Norden, wo sie sich geschlossen angesiedelt hatten, blieben die Franken noch über ein Jahrhundert Heiden. Diese Teile des Frankenreiches haben wir also vorläufig nicht im Auge, wenn wir von dem Zustande der Kirche und Kultur im Frankenreiche während des sechsten Jahrhunderts sprechen. Ihnen kam zunächst irgendwelche Bedeutung nicht zu. Das Wesentliche war, daß das Christentum bei dem führenden Teile des Stammes fest begründet war, so fest, daß es bei den Franken nie mehr, wie bei anderen germanischen Stämmen, zu einer Reaktion

des Heidentums kam. Die fränkischen Könige waren Christen und mit ihnen die herrschenden Klassen, in der Hauptsache diejenigen, die sich im römischen Gallien befanden und zu der Bildung der neuen romanischen, französischen Nation beitrugen. Ihre Bekehrung war freilich nur eine äußere. Bis auch in die Herzen der christlichen Franken eine tiefere innere christliche Gesinnung eindringen konnte, sollte es noch lange dauern, zumal der fortschreitende Verfall der Bildung und Kultur, der Triumph der äußeren Macht, die damit verbundenen Gewalttaten der Entfaltung innerer Herzens- und Gemütsbildung die größten Schwierigkeiten bereiteten.

Zunächst war in katholischen Kreisen des Frankenreiches, wie einst bei der Bekehrung Konstantins, die Freude über den äußeren Wechsel allgemein. Die Kirche erkannte freudig an, welcher Schutz ihr durch die Frankenkönige zuteil wurde, welche Ehrfurcht diese den Heiligen erwiesen, und mit welchem Ernst sie die Ketzerei bekämpften. Die Bischöfe konnten ihre Tätigkeit frei entfalten und machten von dieser Freiheit eifrigen Gebrauch, um die kirchliche Organisation zu verstärken und zu erweitern, auf das Volk nach ihren oberhirtlichen Pflichten einzuwirken. Der Staat unterstützte bereitwillig die Bischöfe, die damals fast ganz aus der römischen Aristokratie hervorgingen, bei ihrem oberhirtlichen und allgemeinen kulturellen Wirken. Er erkannte, daß hier die Kräfte waren, die eine höhere Kultur bringen könnten, bei denen die Gerechtigkeit geschützt, die Wohltätigkeit geübt, die Bildung allein noch gelehrt wurde. Wie stark der Schutz war, den man in diesen Zeiten der Gewalt den Bischöfen bot, geht daraus hervor, daß man dem nach römischem Recht lebenden Bischof das Neunfache des Wergelds für den freien Mann zubilligte, während die Beamten des Königs nur das Dreifache zugewiesen erhielten.

Was dem Wirken der Bischöfe im katholischen Frankenreiche eine besondere Kraft verlieh, war ihr Zusammenwirken in der alten hierarchischen Organisation. Die 125 Bischöfe — diese Zahl können wir am Ende des sechsten Jahrhunderts feststellen — unter den elf Metropoliten bedeuteten eine Macht, der gegenüber wir erst die Ohnmacht der arianischen Kirche voll verstehen. Sie äußerte sich besonders auf den zahlreichen Konzilien. Es gab aber nicht ausschließlich Provinzialsynoden einer Kirchenprovinz. Von diesen ist uns sogar sehr wenig bekannt. Doch müssen sie häufig gewesen sein, denn die alte Bestimmung des Konzils von Nicäa wurde hervorgezogen, daß die Provinzialkonzilien zweimal im Jahre zusammentreten sollten.[1] Wenigstens einmal im Jahre werden sie wohl in der Regel abgehalten worden sein, wenn auch diese Norm wiederholter Einschärfung bedurfte.[2] Aber sie wurden ganz in den Hintergrund gedrängt durch die Reichskonzilien, deren Beschlüsse uns fast allein erhalten sind und von denen wir in den hundert Jahren zwischen 511 und 614 über dreißig kennen.

[1] II. Synode v. Tours a. 567 c. 1.

[2] Aurel. II. 533, c. 1; Arvern. 535, c. 1; Aurel. III. 538, c. 1; IV. 541, c. 37; V. 549, c. 23; Elus. 551, c. 7.

Das erste Beispiel einer solchen Reichssynode hatte der Erzbischof Cäsarius von Arles mit der Synode von Agde gegeben, die er noch unter der Herrschaft des westgotischen Königs Alarich II. im Jahre 506 berief. Arles, die Bischofsstadt des Cäsarius, kam 536 unter fränkische Herrschaft, und damit trat das Beispiel des Cäsarius, der ja durch Papst Symmachus zum Primas für Gallien erhoben war, den fränkischen Bischöfen noch näher. Als Vorbild wirkte er besonders auch durch seine Predigttätigkeit. Während seiner vierzigjährigen Wirksamkeit als Bischof predigte er täglich wenigstens einmal. Erst jetzt werden viele Predigten dem Cäsarius zuerkannt, die früher dem hl. Augustin zugeschrieben wurden. Auch für Kirchenvisitation, Errichtung von Landpfarreien, Heranbildung von Priestern in Priesterseminaren unter Anweisung des Bischofs ist er wegweisend gewesen, und er regte auch zu den ersten Pfarrschulen an, indem er die zweite Synode von Vaison 529 beschließen ließ, daß Priester, auch auf dem Lande, wie es in Italien üblich war, junge Leute als Lektoren in ihr Haus aufnehmen sollten, um sie zu unterrichten und, wenn sie so wollten, für den priesterlichen Beruf vorzubereiten.[1] Daß er für seine Schwester Cäsaria und ihr Kloster eine Nonnenregel schuf, wie er schon lange vorher als Abt eine Mönchsregel geschrieben hatte, wurde schon erwähnt. Wahrscheinlich gehen auf ihn auch die Statuta ecclesiae antiqua, die älteste kirchenrechtliche Sammlung des Abendlandes, zurück.[2] Ein leuchtenderes Muster als diesen Erzbischof von Arles konnten die fränkischen Bischöfe nicht finden. Erreichte ihn auch keiner von ihnen, so suchten doch viele ihm nachzueifern.

Die erste fränkische Reichssynode wurde noch unter Chlodwig in dessen letztem Regierungsjahr 511 abgehalten. Sie schrieb an den Frankenkönig: „Weil ihr aus Sorge um den katholischen Glauben befohlen habt, daß die Bischöfe zur Beratung über dringliche Angelegenheiten vereinigt würden, haben wir eurem Wunsche entsprechend und gemäß den Gegenständen, die ihr vorgelegt habt, das, was wir entschieden haben, zur Antwort gegeben.“[3] So wurden auch später diese Reichssynoden in der Regel vom fränkischen König berufen, und fast in allen Protokollen wird erwähnt, daß das Konzil auf Befehl des Königs sich versammelte. Mitunter erschienen auf den Konzilien, an denen teilzunehmen alle Bischöfe des Reiches berechtigt waren, auch Laien, nicht aber als berechtigte Mitglieder des Konzils; unter den Unterschriften finden wir nie den Namen eines Laien. Auch nimmt der König im sechsten Jahrhundert nie an den Beratungen des Konzils teil. Das wird erst anders im siebten Jahrhundert. Wohl fanden sich auf den Reichstagen die Bischöfe als Vertreter der geistlichen Aristokratie neben den weltlichen Großen ein, nicht aber umgekehrt die weltlichen Großen neben den Bischöfen auf den Konzilien.

[1] Conc. Vasense a. 529, c. 1.

[2] Migne, P. l. 56, 879, cfr. Hefele, Edition française de l'Hist. d. conciles II, 102 ss., 1374.

[3] Conc. Aurel. I, Conc. Merov. p. 2.

Den Vorsitz führte immer ein Metropolit, den man jeweils unter den erschienenen Metropoliten besonders ausgewählt zu haben scheint. Den Gegenstand der Beratungen bildeten in erster Linie allgemeine kirchliche Angelegenheiten, für welche die überlieferten kirchlichen Bestimmungen maßgebend waren, die man entweder wieder einschärfte oder nach denen man, den Zeitbedürfnissen folgend, neue Vorschriften formte. So wurden Mißstände, die sich eingeschlichen hatten, gerügt und Vorsorge für deren Abschaffung erlassen. In umfassendem Maße zeigte man sich für das religiöse und sittliche Leben des Volkes besorgt. Mehr als einmal wird auch als besonderer Zweck des Konzils der Wunsch genannt, dem öffentlichen Frieden zu dienen. Außerdem kamen die Bischöfe öfters zusammen, um Zwistigkeiten beizulegen und schwere Disziplinarfälle zu erledigen, wenn die ordentlichen Instanzen der Metropoliten und Bischöfe dafür nicht genügten. So entschied das Konzil, wenn ein Bischof abgeurteilt, die Absetzung über ihn ausgesprochen werden sollte. Auch überwies wohl der König wichtige weltliche Staatsangelegenheiten den Bischöfen zur Beratung. Die Bischöfe vertraten den Standpunkt, daß ihre Beschlüsse ohne weiteres Geltung haben sollten, wenn sie es auch gern sahen, daß der König für die Ausführung eintrat, und wenn auch der König bisweilen nach Konzilsbeschlüssen Staatsgesetze formte. Aber die Könige haben nicht wie die christlichen römischen Kaiser das Inkrafttreten der Beschlüsse von ihrer Genehmigung abhängig gemacht und ihre Befolgung mit weltlichen Mitteln regelmäßig durchgesetzt. Darin unterschied sich die fränkische Kirche auch von der westgotischen Kirche, wo selbst die rein kirchlichen Beschlüsse der Konzilien der königlichen Genehmigung bedurften und der König die Übertretung der Beschlüsse dann stets mit weltlichen Strafen bedrohte.

Im einzelnen kehren unter den behandelten Fällen immer wieder Beschlüsse über Amtsführung und sittliches Leben der Bischöfe und der Priester, Zustände in Klöstern, Abgrenzung der geistlichen Kompetenzen, Mißstände in Kirchen, über das kirchliche Asylrecht, die Lage der Sklaven, die Sorge um die Armen, das Verhältnis zu den Häretikern, Juden und Exkommunizierten. Bei den Bestimmungen über das religiöse Leben der Laien wird vornehmlich Wert gelegt auf die Beobachtungen der alten kirchlichen Vorschriften über Ehe, öffentliche Buße und Kirchenbesuch.

Betrachten wir den Wert, den die so autoritativen Beschlüsse von Versammlungen der obersten geistlichen Hirten, der gebildetsten Männer des Landes für die Zivilisation hatten, so wird man denselben mit Rücksicht auf die damaligen Zeitverhältnisse kaum hoch genug anschlagen können. Es gab keine anderen moralischen Faktoren, die damals sich Geltung verschaffen konnten, als die Bischöfe. Sie waren die ersten, die einzigen Kulturträger in dieser Zeit. Wir müssen dann noch dabei in Betracht ziehen, daß nach dem Untergang des weströmischen Reiches, seinem Auseinanderfall in verschiedene neue Nationen, die erst in Bildung begriffen waren, die ganze abendländische

Zivilisation noch in Frage stand. Es war nichts weniger als gewiß, ob im Abendland wirklich ein neuer Kulturherd gebildet werden konnte. Ein Zweifel darüber war aber nicht möglich, daß die stärkste zivilisatorische Kraft, die vorhanden war, in der katholischen Kirche lag, deren Vertreter die besten Elemente der noch gebildeten Schicht, der römischen Bevölkerung, waren. Von den Franken allein hätte unmöglich eine neue Zivilisation ausgehen können. Da war es von der höchsten Bedeutung, daß die berufenen Träger christlicher Kultur öfters zusammenkamen und sich gegenseitig in der Befolgung der alten religiösen und sittlichen Vorschriften aneiferten, die das römische Reich überdauert und so ihre Lebenskraft glänzend erwiesen hatten. Die Konzilien wirkten in dieser Zeit wie Parlamente, die sich die Förderung höherer Kultur ernstlich angelegen sein ließen.

Anderseits aber können wir auch bei den Konzilien in dieser Zeit schon die Mängel erkennen, an denen die fränkische Kirche litt, und die im siebten Jahrhundert greller hervortraten. Die Konzilien waren Landeskonzilien, und die Kirche des Frankenreiches hatte den Charakter einer Landeskirche, die immer mehr in die Hand der Könige kam. Wenn auch die Besetzung der Bischofsstühle durch kanonische Wahl erfolgen sollte, nach der der König seine Einwilligung kundgab, so wurde die Teilnahme des Königs bei der Konsekration im Laufe der Zeit zu der Anschauung umgedeutet, daß der König in das Amt einsetze oder das Amt einfach übertrage. Der König, der sich als Schützer der Kirche fühlte, machte sich zu ihrem Herrn, dessen Macht um so verderblicher wurde, je willkürlicher sie ausgeübt wurde. Die gewalttätigen Herrscher scheuten auch den Hirten der Kirche gegenüber nicht vor Gewalttaten zurück. Die Bischöfe wie den übrigen Klerus wollten sie der weltlichen Gerichtsbarkeit, dem Königs- und Grafengericht in Kriminal- wie Zivilsachen unterwerfen. Obwohl die Bischöfe sich dagegen sträubten, erreichten sie höchstens dies, daß vorher die Reichssynode ihr Urteil abgeben konnte. Doch auch darüber setzten sich bisweilen die Könige hinweg. Auch Bischöfe wurden wie Laien gefesselt und gefoltert. So sehr die Kirche darauf beharrte, daß Kleriker durch Laien nicht vor den weltlichen Gerichtshof gezogen werden sollten, man mußte sich schließlich damit zufrieden geben, wenn bei geringeren Vergehen und in Zivilsachen wenigstens das schiedsgerichtliche Urteil des Bischofs gehört wurde. Es mehren sich in den Konzilien des siebten Jahrhunderts die Klagen über Gewalttätigkeiten, denen die Hirten und Diener der Kirche ausgesetzt waren, ja auch über Gewalttätigkeiten, deren sich Bischöfe und Geistliche selbst schuldig machten, ein Zeichen, welch unwürdige Elemente durch die Könige in die Kirche gebracht worden waren. Durch die reichen Schenkungen und Vergabungen, welche die Kirchen von Königen und Großen erhalten hatten, waren sie reich geworden an Grundbesitz mit Sklaven und Hörigen, der noch ausgestattet wurde mit der Immunität, mit der Freiheit von der Grafengewalt und der Steuerfreiheit; durch die neuen Abhängigkeitsverhältnisse, welche die Kirche sich durch die

Freilassung von Sklaven geschaffen hatte, durch die Güterleihe gegen Zins, durch die nach alttestamentlichem Vorbild erfolgte Einführung des Zehnten von allen Naturalien, waren die Bischofsstühle zu einer Quelle an Macht, Reichtum und Einfluß geworden, die die Könige mit Eifersucht zu betrachten begannen. Der König Chilperich klagte: „Unser Staatsschatz ist arm geworden, unser Reichtum ist an die Kirche übergegangen."[1] Die Könige strebten danach, diese Machtquellen wenigstens insoweit zu ihrer Verfügung zu bekommen, daß sie dieselben an ihre Machtstützen und Günstlinge zu vergeben suchten. Neben der Abhängigkeit vom König, in welche die fränkische Kirche als Landeskirche geriet, ging einher eine Lockerung der Beziehungen zu dem kirchlichen Mittelpunkt in Rom. Die Autorität des Papsttums wird nicht geleugnet, aber ein Zusammenwirken des Papstes mit den Reichskonzilien ist nirgends zu erkennen. Der Primat des Erzbischofs von Arles als päpstlicher Vikar verblaßte. Die Gefahr war nicht nur vorhanden, daß die fränkische Kirche in den Verfall des fränkischen Staates mit hineingezogen wurde, wie das im siebten Jahrhundert auch deutlich erkennbar ist, sondern die noch größere, daß der kirchliche Zusammenhang mit dem übrigen Abendlande verloren ging und die Grundlage abhanden kam, auf der die abendländische Kultur aufgebaut werden sollte.

Das Bild, das uns die Kirche im Frankenreiche gewährt, ist also reich an Gegensätzen, die im Laufe der Zeit nicht gemildert, sondern verschärft werden. Im sechsten Jahrhundert überwiegen noch die hellen Farben. Man kann für diese Zeit nicht leugnen, daß die Bischöfe die große Aufgabe, die ihnen zugefallen war, wohl verstanden und erfüllten. Sie waren meist eifrig tätig, fast ausschließlich nach der praktischen Seite, was ja auch ihre nächste Aufgabe war. Predigt, Gottesdienst, Firmung, Gründung von Pfarreien, Erbauung von Kirchen, Wohlfahrtspflege füllten ihre Tätigkeit allenthalben aus.

Einer der besten Bischöfe in der Generation nach Chlodwig ist Bischof Nicetius von Trier, der Mönch war, ehe er die Leitung dieser Diözese erhielt, die, einst das Zentrum christlicher römischer Kultur in den nordöstlichen keltischen Landschaften, schwer im fünften Jahrhundert zu leiden gehabt hatte. Die Stadt war zum größten Teil ein Trümmerhaufen. Nicetius ließ die verwüstete Kathedrale durch italische Arbeiter wieder aufbauen. Die römische Bevölkerung war zum größten Teil durch die fränkische verdrängt worden; der Bischof stand also einer neuen, teilweise noch heidnischen Bevölkerung gegenüber, die religiöse Unterweisung dringend notwendig hatte. Nicetius ging seinem Klerus mit trefflichem Beispiel voran, indem er täglich predigte. Sein Nachfolger, der tüchtige Bischof Magnericus, zeigt, wie das apostolische Beispiel nachwirkte. Ein Bischof dieser Zeit hatte besonderen Mut notwendig, um dem Übermut und den Ausschweifungen der Großen bis zum König hinauf entgegenzutreten. Auch darin war

[1] Gregor, Hist. Franc. VI, 46.

Nicetius musterhaft. Schon sein erstes Auftreten in seinem Bistum war bezeichnend für die hohe Erfassung seiner Aufgabe. Zahlreiche vornehme Franken begleiteten ihn in seine Bischofsstadt. Als er am Abend in die Nähe von Trier gekommen war, machte man halt, weil man erst am nächsten Morgen feierlich in die Stadt einziehen wollte. Zelte zum Lagern wurden aufgeschlagen; die Pferde sollten ihr Futter bekommen. Es war in der Zeit des Frühlings. Ringsherum befanden sich grüne Saaten. Ohne Rücksicht ließen die vornehmen Franken, wie sie es auf ihren Kriegszügen gewöhnt waren, ihre Pferde in die Saaten hineintreiben. Nicetius aber trat ihnen alsbald entgegen, denn die Felder gehörten, wie man ihm sagte, armen Trierer Bürgern. Er drohte mit der Exkommunikation, wenn man die Pferde nicht sogleich aus der Saat herausführe. Und er pflegte, wie wir aus anderen Fällen wissen, nicht bei der Drohung stehen zu bleiben. Als einst während der von ihm zelebrierten Messe sein Landesherr, Chlodwigs Enkel, der austrasische König Theudebert I., mit einem glänzenden Gefolge in die Kirche trat, unterbrach der Bischof die Messe und befahl mit lauter Stimme, daß alle Gebannten die Kirche zu verlassen hätten. Das traf nicht wenige der königlichen Gefolgsleute, die sich den Bann des Bischofs zugezogen hatten. Nicetius bannte selbst die Könige Theudebert und Chlotar wegen ihrer Ausschweifungen und nahm dafür die von dem letzteren verhängte Verbannung auf sich; schon ein Jahr darauf konnte er nach dem Tode Chlotars in seine Kirche zurückkehren, bei der er 566 starb, ein geistlicher Hirt nach dem Beispiel des Ambrosius, der deutlich zum Ausdruck brachte, daß über der von der äußeren Macht bestimmten Ordnung im Abendlande jetzt eine höhere moralische walten sollte, für die freilich mutige Kirchenmänner seiner Art notwendig waren. Sein Wahlspruch war: „Mit Freuden sterbe ich für das Recht", und mit Vorliebe suchte er sich die Mächtigen aus, um ihnen seine Überzeugung entgegenzuhalten. Zu ihm nahm man seine Zuflucht, um Gefangene freizubekommen. An die Tochter des Frankenkönigs Chlotar I., Chlodoswinde, die an den arianischen Langobardenkönig Alboin in Pannonien verheiratet war, schrieb er, um sie in ihrem katholischen Glauben zu stärken und ihr das Seelenheil ihres Gatten nahezulegen. Dem Kaiser Justinian hielt er vor, daß sich das ganze Abendland über seine nestorianische Ketzerei empöre.

Ganz ähnlich war sein Zeitgenosse, der Bischof Germanus von Paris 555—576. Auch er trat einer Brunhilde entgegen, um einen Bruderkrieg zwischen den Königen Sigibert und Chilperich zu verhüten, und wirkte nachhaltig durch seine Predigten. Auf ihn gehen wahrscheinlich Anweisungen über die Predigt zurück, in denen er die Priester auffordert, die biblischen Texte ordentlich auszulegen und so in der Redekunst Maß zu halten, „daß nicht eine bäuerische Art bei Gebildeten Anstoß errege und eine überladene Schwätzerei nicht für die Bauern unverständlich werde".[1] Viel Sorgfalt wurde der Liturgie

[1] Migne, P. l. 72 p. 92.

zugewendet. Man wollte sich mit den alten Hymnen nicht begnügen und wünschte neue. Diesem Bedürfnis, das uns zeigt, daß die Liturgie sehr lebendig empfunden wurde, kam man wohl nach, und die zweite Synode von Tours vom Jahre 567 gestattete allgemein, neben den ambrosianischen Hymnen neue zu singen. So haben wir aus dem sechsten Jahrhundert zwei Hymnen, die die Kirche noch heute singt; sie stammen allerdings von einem Dichter, der seine Sprachgewandtheit nicht in Gallien gelernt hatte — dort war dafür keine Gelegenheit mehr —, sondern in Italien: von Venantius Fortunatus.

Venantius Fortunatus nimmt in literarischer und kirchlicher Beziehung eine sehr bemerkenswerte Ausnahmestellung ein. Gebürtig aus Oberitalien bei Treviso, empfing er eine umfassende Bildung in Ravenna und verließ kurz vor dem Eindringen der Langobarden im Jahre 565 Italien, um ein Gelübde zu erfüllen. Von einem Augenübel befallen, hatte er seine Zuflucht zur Fürbitte des heiligen Martin genommen; als er geheilt wurde, wollte er am Grabe des Heiligen in Tours seinen Dank abstatten. Unterwegs hielt er sich lange auf beim König Sigibert von Austrasien, bei weltlichen und geistlichen Großen, alle entzückend durch seine Gelegenheitsdichtungen, Tafel-, Dank-, Fest- und Lobgedichte, in denen es ihm niemand im Frankenreich gleich machen konnte. Von Tours kam er nach Poitiers, wo ihn der geistige Verkehr mit der heiligen Radegunde und ihrem Kloster fesselte und er 600 zum Bischof erhoben wurde. Der thüringischen Königstochter widmete er eine Biographie, die zu den schönsten Heiligenleben dieser Zeit zählt. Die großen und kleinen Ereignisse im Kloster, wie die Erzählungen der Radegunde, gaben ihm Anlaß zu manchen hübschen neuen Dichtungen. Die Perlen derselben sind ein Gedicht auf den Untergang Thüringens, in dem er Jugenderinnerungen Radegundens mit tiefem Empfinden verwertete, und die beiden Passionshymnen ‚Vexilla regis prodeunt' und ‚Pange lingua gloriosi proelium certaminis'. Das Entstehen der letzteren hängt auch mit einem wichtigen Ereignis im Leben Radegundens zusammen. Sie hatte 569 einen Boten nach Konstantinopel gesandt, der, mit einem Empfehlungsschreiben des Frankenkönigs Sigibert an Kaiser Justin II. und seine Gemahlin versehen, sich dort eine Reliquie des wahren Kreuzes für das von Radegund gegründete Kloster in Poitiers erbitten sollte. Er erhielt sie. Nicht ohne Überwindung mancher Schwierigkeiten konnte die kostbare Reliquie nach Poitiers gebracht werden. Venantius empfing sie im Auftrage Radegundens, und damals ertönten zuerst die Hymnen als Triumphlieder des Kreuzes bei der Einbringung der von Radegund sehnlich erwarteten Reliquie. ‚Vexilla regis' ist nach dem Muster ambrosianischer Hymnen gedichtet. In ‚Pange lingua gloriosi proelium certaminis et super crucis tropaeo dic triumphum nobilem' hören wir den Taktschritt römischer Soldaten, die es liebten, in diesem schweren trochäischen Septenar ihre Marsch- und Triumphlieder zu dichten. Die tief empfundene Lobpreisung des Baumes, von dem das Kreuzholz stammte: „Beata, cuius brachiis pretium pependit saeculi, Statera facta

est corporis tulitque praedam tartari“ macht nicht nur dem Dichter alle Ehre, sondern zeigt uns auch ein inniges, von christlichem Glauben durchdrungenes Gemüt. Wahrscheinlich gehört Venantius auch der Marienhymnus ‚Quem terra, pontus, aethera‘ an. Brachte der lateinische Dichter aus seinem Mutterlande als der letzte große römische Dichter die alte Wort- und Verskunst mit, so empfing er im Frankenreich offenbar die tiefe Frömmigkeit der geistlichen Kreise, die ihn über das Äußerliche jener Gelegenheitsdichter erhob, deren schmeichelnde, tändelnde Art uns in manchen seiner früheren Gedichte noch entgegentritt. Seine innere Vertiefung sehen wir auch darin, daß er auf die heidnische Mythologie, rhetorische Wortkünsteleien und allegorischen Figuren verzichtet. Kunst und Gefühl werden in innere Harmonie gebracht. Der Dichter ist lange nicht so abhängig von alten Mustern, als wir das bei anderen spätlateinischen Dichtern wahrnehmen, und er ist vor allem wahrhaftiger. Ein wahres christliches Gemüt spricht aus seinen kirchlichen Dichtungen, durch die Venantius Fortunatus der unvermischten kirchlichen Auffassung des Mittelalters entspricht, das aus den Fesseln der konventionellen antiken Gesellschaftsmode sich befreit hat.

Diesen Zug der Wahrhaftigkeit beobachten wir noch mehr bei dem Freunde des Venantius Fortunatus, dem Geschichtschreiber der Franken, Gregor von Tours, der, aus einer senatorischen Familie von Clermont stammend, 573 an dem Grabe des heiligen Martin Bischof wurde, wo er 594 starb. Viel verstrickt in die wechselvollen Staatsereignisse, schrieb er in zehn Büchern die Volksgeschichte der Franken, in der er die oft benutzte Hauptquelle für die Geschichte des Frankenreiches im sechsten Jahrhundert uns hinterlassen hat, in Form und Inhalt ein realistisches Bild seiner Zeit. Er berichtet einfach das, was er gesehen und gehört hat, und wir wundern uns oft, wie er gewissenhaft die vielen Gewalttaten und Roheiten der Zeit aufgezeichnet hat, ohne viel Wesens daraus zu machen, wie etwas, an das man sich gewöhnt hat. Seine Nationalgeschichte der Franken stellt ihn in die Reihe jener Historiker, die uns durch ihre Werke die Entstehung der neuen Nationen deutlich vor Augen führen, zu einem Cassiodor, dem Geschichtschreiber der Ostgoten, Paulus Diakonus, dem Geschichtschreiber der Langobarden, Isidor, dem Geschichtschreiber der Westgoten, zu denen dann noch Beda, der Angelsachse, und der Sachse Widukind gehören. Gregor steht noch unter dem Eindruck früherer Stimmungen, indem er das Weltende nahe sieht und sich wegen seiner Fehler gegen die Schulsprache entschuldigt. Seine Sprache zeigt allerdings, daß das Gefühl für die Flexionsendungen ganz verloren gegangen ist; aber diese natürliche, einfache Vulgärsprache ist uns noch lieber wie die lächerlichen Versuche, die ein Virgilius Maro am Anfang des siebten Jahrhunderts machte, wahrscheinlich in Toulouse, um mit eitler Ruhmsucht und gröbster Ignoranz die lingua grammatica wiederherzustellen. Von Gregor von Tours haben wir noch Wundergeschichten und Heiligenleben, die für die Kenntnis des religiösen Lebens der Zeit sehr

wichtig sind. An theologischer Wissenschaft wurde, wie überhaupt auf wissenschaftlichem Gebiet, nichts geleistet. Alles beschränkt sich auf die Praxis, wo es freilich viel zu tun gab und auch viel geleistet wurde.

Die erste Sorge der Bischöfe galt dem Kirchenbau. Sidonius Apollinaris, der Bischof von Clermont, hatte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts geklagt, daß man kaum die alten Kirchen erhalte, und daß neue nicht mehr gebaut würden. Das wurde nun, seitdem die katholischen Franken ihre Herrschaft über Gallien ausgebreitet hatten, anders. Fast alle Bischöfe des sechsten Jahrhunderts im fränkischen Reiche waren eifrig im Kirchenbauen. Man scheute auch keinen Aufwand. Die Kirchen erhielten Marmorsäulen und Marmorbelag an den Wänden, Glasfenster und zahlreiche Gemälde. Von der größten Bedeutung war es bei der wirtschaftlichen Änderung, für die Seelsorge auf dem Lande Vorkehrungen zu treffen. Mit dem Verfall der Städtekultur mußte auch die Kirche, dem Zuge auf das Land folgend, rechnen. Im römischen Reiche war die kirchliche Organisation eine rein städtische gewesen. Bistum und Stadtbezirk fielen zusammen. Es gab nur einen Seelsorgebezirk, der sich mit dem Stadtbezirk deckte. So nannte man die Diözese auch parochia, Pfarrei. Der Bischof war der ordentliche Seelsorger, der Pfarrer seiner Stadt und Diözese. Die Kleriker, die unter ihm als seine Gehilfen tätig waren, hatten keine selbständige Stellung. Wohl gab es in der Diözese mehrere Kirchen in der Stadt und Oratorien hier und da wohl auch außerhalb der Stadt, aber die Taufe konnte nur am Bischofssitz vollzogen werden in einer meist neben der Kathedralkirche erbauten Taufkirche, und auf das Land sandte der Bischof nur von Zeit zu Zeit einen Priester zur Abhaltung des Gottesdienstes. Das erwies sich besonders in Gallien, aber auch in Spanien, als unzulänglich, wo die Städte immer mehr verfielen und die Bevölkerung sich, den Gewohnheiten der Germanen entsprechend, auf dem Lande auszubreiten pflegte. Es waren ständige Seelsorger auf dem Lande notwendig mit selbständigen Kirchen.

Langsam, von der Ungunst der Zeit oft aufgehalten, ging die Entwicklung diesem Ziele entgegen. Nachdem die ersten Landkirchen schon im vierten Jahrhundert um Arles, Marseille und Vienne errichtet worden waren, hören wir am Ende des vierten Jahrhunderts den heil. Martin von Tours wegen seiner Gründungen von Landkirchen rühmen. Die Gründungen begannen dann besonders im sechsten Jahrhundert nach der Besitzergreifung des Landes durch die Franken häufiger zu werden und gingen von verschiedenen Seiten aus. Zunächst waren es Bischöfe, die, sei es auf ihren Eigengütern, sei es auf den Gütern der Kirche, Oratorien errichteten. Dann kamen die reichen Grundherren, welche die Bischöfe nachahmten und auf ihren villae Kapellen, in erster Linie für ihren Privatgebrauch, erbauen ließen. In den Vici oder Castra gab es wohl auch Gruppen von Freien, die gemeinschaftlich zum Bau von öffentlichen Kirchen beitrugen. Schließlich haben auch Einsiedler und Mönche, die sich in die Wildnis flüchteten, und

Klöster in einsamer Gegend zur Gründung von Landkirchen den Anstoß gegeben. Für die Wahl des Ortes war oft das Grab eines Märtyrers maßgebend oder eine Örtlichkeit, die irgendwie mit der Erinnerung an den Heiligen verknüpft war. Damit hing es zusammen, daß man dazu kam, für jeden Altar einige Reliquien zu verlangen. Je nach dem Ursprung war die Stellung der Landkirchen eine verschiedene. Es gab bischöfliche Kirchen, Klosterkirchen, freie Kirchen, die von einer Gemeinschaft gegründet waren, und diesen gegenüber Eigenkirchen, die einem Kirchherrn gehörten, der oder dessen Ahnen die Kirche gegründet hatten. Um die Landkirchen konnten sich dann Pfarrbezirke bilden, die allmählich sich von der Kathedralkirche loslösten. Die ältesten Mittelpunkte einer Landpfarrei finden wir in den vici, in denen die ersten abgesonderten Pfarreien als tituli maiores, Großpfarreien, entstanden. Hier stand ein Erzpriester an der Spitze, der mehrere Priester und Kleriker unter sich hatte, die ihm halfen, kleinere Kirchen der Umgegend zu bedienen. Dieser Pfarrklerus ging meist aus der Pfarrei selbst hervor. Das Konzil von Vaison verlangte 529, daß nach dem, was in Italien üblich war, die Landpfarrer junge Lektoren bei sich haben sollten, um sie für den Priesterstand zu erziehen und heranzubilden.[1] Jede Pfarrei sollte sich also ihren Klerus selbst heranziehen. Der Klerus ging aus dem Volke hervor, in dem er aufgewachsen war, und war mit dem Volke eng verwachsen.

Allmählich bekam die Pfarrei auch ihr besonderes Pfarreigentum. Jede Pfarrei mußte dotiert werden. Nachdem die Bischöfe zuerst den Anspruch auf Verfügung über den Besitz und die Einkünfte der Pfarreien erhoben hatten, ihn dann nur auf einen Teil beschränkt hatten, überließen sie schließlich alles der Pfarrei. Nur behielt der Bischof sich eine Art Oberaufsicht vor, so daß der Pfarrer für einen Verkauf von Pfarrgut die schriftliche Vollmacht des Bischofs haben mußte.[2]

Wir können diese Gründung von Landpfarrkirchen, die sich nun das ganze Mittelalter hindurch bis in unsere Zeit fortsetzte, nicht hoch genug werten. Nicht allein von kirchlichem, sondern auch vom allgemeinen kulturellen Standpunkte aus. Nichts mußte mehr zur allgemeinen Hebung und Bildung des Volkes beitragen als die Tatsache, daß die Leute auf dem Lande einen Gebildeten unter sich hatten, der sie von der Geburt bis zum Tode mit seinen Mahnungen und seiner Fürsorge begleitete, ihnen ohne Unterlaß ans Herz legte, was christliche Sitte forderte, daß sie in der Kirche einen Ort hatten, wo auch sie angeleitet wurden, über die Rätsel des Lebens nachzudenken und sich über die Mühen und Sorgen der Tagesarbeit geistig zu erheben. Das war die erste große soziale Tat des Mittelalters. Damit mußte auch die Beseitigung des Sklavenstandes, die Besserung der Leibeigenen eingeleitet werden, denen der Priester nun viel näher trat als früher.

[1] Conc. Vasense a. 529 c. 1.
[2] C. Aurel. a. 538 c. 5, 23; a. 541 c. 11, 33.

Darin bestand vor allem die Gesundung, die mit dem Verfall der absterbenden Städtekultur nun eintreten sollte. Hier erkennen wir auch die erneuernde Kraft des Landlebens, die uns die Griechen in dem mit Herakles kämpfenden Riesen Antäus versinnbildet haben, der, wenn er bei dem Ringen den Erdboden berührte, immer neue Kraft erhielt.

Für die Kirche aber ergaben sich dadurch nicht nur schwere neue Aufgaben, sondern auch früher nicht gekannte Schwierigkeiten. Diese letzteren waren besonders mit dem Eigenkirchenwesen verbunden, das nicht nur bei den arianischen Kirchen der Germanen verbreitet war, sondern uns auch in rein römischen Gegenden Italiens entgegentritt und allgemein mit der Ausbildung der Großgrundherrschaft zusammenhängt. Das Bedürfnis nach Landkirchen legte nahe, daß Großgrundbesitzer gern Oratorien und Kapellen auf ihren Gütern erbauten, Geistliche sich dafür zu verschaffen suchten und die Kirche ihnen dafür dankbar war. Wenn nun aber diese Kapellen zu öffentlichen Kirchen wurden und die Grundherren ein Anrecht auf freie Verfügung über die Kirchengebäude und freie Ernennungen der Geistlichen beanspruchten, so kam das auf die Bildung einer privaten Kirchenherrschaft hinaus, welche die Kirche grundsätzlich ablehnen und bekämpfen mußte. Doch mußten die Bischöfe in diesem Kampfe maßvoll sein, denn für die Errichtung der Landkirchen und ihre Ausstattung waren sie zu einem nicht geringen Teil auf die Freigebigkeit der Grundherren angewiesen. So begnügte man sich zunächst damit, zu verlangen, daß der Kirchherr nicht ohne Befragen des Bischofs fremde, hergelaufene Priester an Oratorien anstellen dürfe. Dabei war nur allgemein der leicht einzusehende Standpunkt kirchlicher Oberaufsicht und Disziplin zur Geltung gebracht.[1] Auch im kleinen erwies sich in der Diözese notwendig, was für die großen Länder und Reiche galt. Die Reinheit der christlichen Lehre und Tradition erforderte es, daß die beginnende Dezentralisation in der Diözese nicht rasch erfolgte und nicht zu weit ging, daß der Zusammenhang mit der berufenen Autorität gewahrt wurde. Damit hängt die im sechsten Jahrhundert auf den Konzilien wiederkehrende Bestimmung zusammen, daß die städtischen Aristokraten an den hohen Festtagen, besonders Weihnachten, Ostern und Pfingsten, nicht Gottesdienst auf ihren Landkapellen halten lassen durften: sie sollten dann mit ihren Geistlichen zum Bischof kommen und mit diesem die Feste feiern.[2] Alle Priester der Diözese sollten sich jährlich einmal um den Bischof versammeln.

Der Bischof behielt sich in seiner Diözese außer den ihm selbstverständlich allein zukommenden Handlungen, wie Priesterweihe und Firmung, die Wiederaufnahme der Büßer am Gründonnerstag vor, woraus wir ersehen, daß damals noch öffentliche Buße in Übung war. Aber nur schwere öffentliche Vergehen wurden durch die Kirchenbuße bestraft, die von dem Bischof oder von Konzilien bestimmt wurde.

[1] Conc. Aurel. IV, 541 c. 7, 26.

[2] C. Agath. 506 c. 21, Aurel. I, 511 c. 25, Epaon. 517 c. 35, Arvern. 535 c. 15, Aurel. IV, 541 c. 3.

Besondere Vorkehrung traf man, um die Wirkung des äußersten Strafmittels zu sichern, durch das man abschrecken wollte. Kein anderer Bischof konnte die Exkommunikation aufheben als der, der sie verhängt hatte, und allgemein wurde auch der bürgerliche Verkehr mit denjenigen verboten, die aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen waren. Andere Disziplinarmittel waren notwendig, um Kirchen vor Gewalttaten, die nur zu häufig auch in ihnen vorkamen, zu schützen. Solche Kirchen, in denen ein Verbrechen vorgekommen war, wurden geschlossen. Dasselbe war der Fall, wenn an Kirchen unbotmäßige Geistliche dem Bischof trotzen wollten. Dann wurde der Gottesdienst verboten und, um das Verbot durchzuführen, die Kirche geschlossen. All diese Disziplinarmaßregeln beruhten aber darauf, daß die Bevölkerung wirklich kirchlich gesinnt war, auf Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft und kirchlichem Leben großen Wert legte, so daß man stets reagierte, wenn diese Teilnahme unmöglich gemacht wurde.

Die Quelle dieser kirchlichen Gesinnung war echte Frömmigkeit und ernste, bisweilen gegen die eigene Person gewalttätige Askese, die in den Kreisen der Mönche, Nonnen und Eremiten gepflegt wurde und auch den katholisch gewordenen Franken tiefe Achtung abnötigte. Damit wurde eine stumme Weise des Beispiels gepredigt, die man noch besser verstand als die Lehre des gerade damals unzureichenden Wortes. Aus diesen Kreisen gingen die führenden Bischöfe hervor. Ein Cäsarius von Arles, Nicetius von Trier und Germanus von Paris waren Mönche, ehe sie Bischöfe wurden. Die fränkischen Könige, die Bischöfe und die Großen oder Reichen wetteiferten in der Gründung von Klöstern, für die man sich auch hier die Muster gern im Süden, besonders in Lerin, holte. Die Diözese Tours, wo der Mittelpunkt des religiösen Lebens im Frankenreich war, zählte 17 Klöster, die Diözese Clermont 12. Ein außergewöhnlich großes Kloster war das von der hl. Radegund in Poitiers, das bei dem Tode der königlichen Stifterin 200 Nonnen zählte. Sonst waren die Klöster aber gewöhnlich klein und armselig. Auch spielten die Klöster nach außen noch keine bedeutende Rolle. Sie waren nicht einheitlich organisiert; verschiedene Regeln galten, die des Basilius und Makarius oder die südfranzösischen des Cäsarius und Aurelian von Arles; noch war die Benediktinerregel in Gallien nicht verbreitet. Alle Klöster standen zwar unter den Bischöfen, aber ihre Stellung war je nach ihren Gründern verschieden. Die von Weltlichen gestifteten Klöster waren entweder königliche oder Eigenklöster, und wenn ihnen nicht das Recht der Abtwahl gegeben war, so ernannte den Vorsteher der König oder der Grundherr, was natürlich die Klöster dem Schicksal der Eigenkirchen überliefern konnte. Das Einsiedlerleben wurde durch das Aufkommen der Klosterregeln eingeschränkt, da sowohl die Klosterregeln wie Konzilsbeschlüsse verboten, daß Mönche das Kloster verließen und als Einsiedler lebten. Aber man traf doch hier und da auf Einsiedler, Waldbrüder, die meist herumwanderten, indem sie, wenn sie bekannt wurden und viel Besuche erhielten, fortgingen, um einen ein-

sameren Ort zu wählen. Eine besondere Art bildeten die Reklusen, die nach früher im Orient oder in Italien gegebenem Beispiele sich als Gefangene Christi in eine Zelle oder Höhle zeitlebens einschlossen. Die Orte schätzten sich glücklich, wenn in ihrer Nachbarschaft ein Rekluse oder eine Rekluse sich niederließ, weil man glaubte, durch das fromme Gebet solcher Personen einen besonderen Segen zu erhalten. In Klöstern mauerte man wohl das frömmste Mitglied ein, damit es für das gemeinsame Wohl den Rest seines Lebens in Opfer und Beschaulichkeit zubringe; durch eine kleine Öffnung reichte man ihm die spärliche Nahrung. Diese Eingemauerten nannte man wohl auch die Inklusen. Gregor von Tours beschreibt uns, in welcher Weise sich im Kloster der heiligen Radegund eine Nonne einmauern ließ. Nachdem auf ihr Verlangen eine solche Zelle hergerichtet war, begleiteten sie die Nonnen dahin mit Kerzen und unter Hymnengesang. Die heilige Radegund führte sie an der Hand. Sie verabschiedete sich darauf von allen Schwestern, indem sie jede einzelne küßte. Dann trat sie in die Zelle, in die sie eingemauert wurde.

Aber noch mehr interessiert uns die Wirksamkeit der Kirche auf sozialem Gebiete, wo sie damals niemanden hatte, der mit ihr wetteiferte, sie vielmehr allein eine Tätigkeit entfaltete, die eben deshalb besondere Anerkennung verdient. Nach alter Tradition sah es die Kirche als eine Ehrenpflicht an, sich der Armen anzunehmen. Die Kirchen stellten Verzeichnisse von Armen auf. Die darin Eingetragenen hießen matricularii. Sie erhielten regelmäßig Geldunterstützung und konnten an den Kirchentüren um Almosen bitten. Es bestanden für sie Armenfonds, die auch in Testamenten bedacht wurden. Einen sehr hochherzigen Grundsatz sprach das erste Konzil von Orleans aus: alle Arbeitsunfähigen sollten das Nötige an Nahrung und Kleidung, soweit die Möglichkeit dazu vorhanden sei, erhalten.[1] Eine Synode von Tours aus dem Jahre 567 verfügte noch eingehender, daß jeder Ort für seine Armen sorge, damit die Armen nicht von einem Ort zum anderen herumschweiften. Wir ersehen daraus, daß man durch Armenunterstützung die Bettelei bekämpfen wollte. Endlich gab es Fremdenspitäler (Xenodochien) und Krankenhäuser, für die man sich die Muster im Orient geholt hatte. Bei deren Stiftung wurde oft bis auf das einzelne Vorsorge getroffen. So hören wir aus dem siebten Jahrhundert über die Stiftung eines Spitals in Colombier bei Clermont, die dem Bischof Präjectus zu verdanken war, daß das Spital für zwanzig Kranke vorgesehen war, und daß Ärzte und Krankenwärter bestellt wurden.[2] Dazu kamen noch Leprosenhäuser für die armen Aussätzigen; solche wurden in Chalon s. S., Verdun, Metz, Maastricht, Quincy erwähnt.

Der schönste Ehrentitel der sozialen Tätigkeit der Kirche wird aber in dem bestehen, was sie zur Besserung des Sklavenloses beitrug, das

[1] Aurel. I, 511 c. 16.
[2] Mon. Germ. SS. rer. Mer. V, 235.

der schlimmste Schandfleck der gefeierten Antike war. Allerdings war man hier grundsätzlich noch nicht weiter gekommen als im christlichen Altertum. An die Aufhebung der Sklaverei dachte man nicht. Nur auf die innere Freiheit des Menschen legte man Wert, und der äußeren Freiheit wandte man eine besondere Beachtung noch nicht zu. Man konnte auch deshalb nicht daran denken, weil man den Sklaven als einen Besitz ansah, den man wie jeden anderen Besitz dem Eigentümer nicht bestreiten durfte. Die Sklaverei hat darum fast das ganze Mittelalter hindurch, wenn auch zuletzt im eigentlichen Sinne nur in Überresten, fortbestanden. Im sechsten Jahrhundert hatte die Kirche noch auf ihren Gütern allenthalben Sklaven. Sie erkannte auch noch die Strafe der Versklavung an. So bestimmte das Konzil von Orléans im Jahre 511,[1] daß der Frauenräuber, der das Kirchenasyl aufsuche, zwar von Todesstrafe und schwerer Leibesstrafe verschont bleiben solle, aber entweder Sklave werden oder durch Zahlung des Wergeldes sich lösen müsse. Die Kirche wirkte aber zunächst bei der Besserung der Lage der Sklaven weiter mit. Dabei half ihr der Niedergang der Städtekultur und die Sprengung der römischen Latifundienwirtschaft.

Denn es war eine nicht geringe Errungenschaft, die aus dem Niedergang der alten verdorbenen sozialen Ordnung, infolge des Übergangs von der Geldwirtschaft zur Naturalwirtschaft, sich einstellte, daß der Sklave jetzt bei den Germanen und dann auch bei den Romanen anders verwendet wurde als früher. Einmal wurden die Haussklaven, die so ganz der Willkür des Herrn preisgegeben waren, viel geringer, denn große Haushaltungen gab es nicht mehr viele. Bei den Königen aber wie bei den Großen konnten die Haussklaven, weil jetzt die persönliche Tüchtigkeit und die militärische Kraft mehr bedeutete als früher, bald zu besserer, oft zu sehr angesehener Stellung emporrücken. Aus den ersten Bedienten des merowingischen Königs, dem Marschall (ursprünglich Pferdeknecht), dem Seneschall (dem Oberknecht), dem Kämmerer, Mundschenk, Truchseß wurden die obersten Hofbeamten, die vom König Landgut als Lehen (Benefizien) erhielten und in die obersten Reihen der Vornehmen einrücken konnten. Andere wurden, wie die Knechte der Adligen, als kriegerische Reisige verwandt und deshalb als Ministeriales oder vassi, vassalli hoch gewertet; auch sie konnten zu höherem Stande aufrücken. Eine besondere Gattung bildeten die Handwerker auf den Landgütern der Könige, die man wegen ihrer geschickten Arbeit schätzte; und noch höher wertete man die Unfreien, die als maiores (Maier) die vielen Güter des Königs verwalteten. Die meisten Knechte wurden für den Landbau verwendet. Dieser wurde nun aber anders betrieben als in römischer Zeit, nicht mehr in großen Latifundien, kapitalistischen Großbetrieben, die für fremden Absatz arbeiteten, sondern in der Hauptsache für eigenen Bedarf. Der Knecht bekam für seinen eigenen Lebensunterhalt eine Hufe des Herrenlandes oder einen Teil einer Hufe, weshalb man

[1] C. Aurel. I c. 2.

ihn servus casatus oder mansuarius nannte; er hatte dafür Naturalzins in Schweinen, Brot, Hühnern, Eiern und dergleichen zu leisten, außerdem Dienste auf dem Lande des Herrn zu verrichten, indem er dort mithalf, etwa drei Tage der Woche Frondienste verrichtete.

Dies hauptsächlich besserte die Lage der Sklaven, denn die römischen Grundbesitzer und die Kirche als Grundeigentümerin nahmen auch diese neue Wirtschaftsordnung an. Im Französischen spricht man von einem Übergange aus Esclavage in Servage, das heißt: der Sklave wird zum Ackerknecht. Da er ein Gut zur selbständigen Bewirtschaftung erhält, wird er freier in der Verwendung seiner Zeit und seiner Arbeit, er ist weniger an die Person des Herrn gebunden. Wenn er seinen Zins pünktlich ablieferte und seinen Frondienst ordentlich verrichtete, so konnte der Herr mit ihm zufrieden sein. Wenn auch nicht rechtlich, so war er doch beruflich nicht anders gestellt als der Bauer, der besseren Standes war als er. Während in römischer Zeit die Abstammung über den Beruf entschied, so begann sich eine Änderung insofern vorzubereiten, als der Beruf nun die Abstammung beeinflußte. Durch seinen Beruf wurde der ursprünglich Unfreie denjenigen nähergestellt, die wie er, wenn auch besseren Standes, den gleichen Beruf ausübten. Diese Besserung kam von der höheren Wertung der Arbeit, die nicht mehr ausschließlich von Unfreien verrichtet wurde.

Die Kirche setzte eine Ehre darein, daß ihre Ackerknechte besser behandelt wurden als andere. Mit Rücksicht darauf schenkten edeldenkende Herren testamentarisch ihre Sklaven der Kirche, um diesen eine gute Behandlung zu sichern. Das Konzil von Eauze verordnet im Jahre 551, daß die Bedingungen, die Herren bei der Schenkung von Sklaven schriftlich gestellt hätten, gewissenhaft eingehalten werden sollten, und verbindet damit den schönen Satz: Die Sklaven der Familie Gottes sollen überhaupt aus Gründen des Mitleids und der Gerechtigkeit mit leichterer Arbeit belastet werden als die der Privaten. Ein Viertel ihrer Abgaben sollte ihnen erlassen werden, dazu ein Teil ihrer Arbeit.[1] Die Kirchenknechte waren auch rechtlich besser gestellt, weil sie als Eigentum der Kirche angesehen wurden und den erhöhten Schutz genossen, der der Kirche auch sonst zukam. Wer einen Kirchenknecht tötete, hatte eine höhere Buße zu zahlen, als sie bei der Tötung des Knechtes eines Privatmannes vorgesehen war. Nachdem die Kirchen Immunität erhielten, urteilten über die Kirchenknechte nicht die weltlichen Gerichtsbeamten, sondern die Beamten der Kirchen. Aber nicht nur durch ihr eigenes Beispiel suchte die Kirche auch den Sklaven gegenüber das Gebot der Nächstenliebe zum Ausdruck zu bringen in menschlicher Behandlung, sie vertrat das auch unmittelbar den anderen Herren gegenüber. Wie sie überall gegen die Gewalttätigkeiten dieser Zeit einzuschreiten suchte, so nahm sie auch die Sklaven gegen Roheit und Grausamkeit in Schutz. Das Konzil von Epaon hatte 517 für eigen-

[1] Concil. Aspasii ep. Elusani c. 6.

fing. Die Kirche übernahm dann die Sicherstellung der Zukunft für den Freigelassenen und seine Familie. Die Tabularii traten so immer in die Abhängigkeit und den Schutz der Kirche, andere Freigelassene bisweilen auch, nachdem es ihnen von ihrem Herrn überlassen war, sich einen solchen Schutz zu wählen. Diesen Schutz, für den Abgaben zu entrichten waren, hat sich die Kirche redlich angelegen sein lassen und für die Schützlinge ihr Gericht als Instanz hingestellt, bei der man seine Ansprüche gegen dieselben anzubringen hatte.[1] Das weltliche Recht hat das anerkannt.[2]

Der Stand der Hörigen, der aus dem Sklavenstand hervorging und besonders bei der Kirche Schutz fand, verschmolz mit dem der römischen Kolonen, die als persönlich Freie auf abhängigem Grundbesitz saßen und Abgaben zahlten, und darin zeigt sich die allmähliche Besserung der sozialen Verhältnisse. Diese Abhängigkeit hatte ihre gute Seite darin, daß sie dem Schwachen immer einen Schutz gewährte. Das Bedürfnis nach Freiheit war weniger vorhanden als das des Schutzes und der Fürsorge. Daß die Hörigen das Gut nicht freiwillig verlassen, aber mit demselben veräußert werden konnten, machte für viele von ihnen weniger aus als die Tatsache, daß sie immer mit einem Gute, das ihnen Unterhalt bot, verbunden blieben. Für die Fortschritte in der Bewirtschaftung des Bodens war zweifelsohne die dauernde Stellung einer kräftigen Landbevölkerung unter eine intelligente Oberleitung sehr wichtig. Die Kirche hat auch einer weiteren Besserstellung der unteren Landbevölkerung, in der beinahe alle im hohen Mittelalter zu Hörigen wurden, nicht entgegengewirkt. Schwierig wurde die Lage der abhängigen Bauern erst am Ende des Mittelalters, als die mit den Städten wieder aufkommende Geldwirtschaft die verarmenden Besitzer veranlaßte, willkürlich die Dienste und Abgaben festzusetzen und die hörigen wie auch freie Bauern zu Leibeigenen herabzudrücken.

Die Sklavenfrage hatte aber für die Kirche noch eine andere Seite. Wie sollte sie sich verhalten, wenn Sklaven als Mitglieder in den Klerus aufgenommen werden wollten? An sich stand der Kirchendienst den Sklaven wie allen anderen offen. Das war vielleicht das Wichtigste, was von seiten der Kirche zur Hebung der Sklaven beigetragen wurde. Wie vor Gott, so sollte auch der Sklave als Christ den anderen Menschen gleichgestellt sein. Er konnte als Getaufter in der Kirche größere Rechte haben als sein Herr, wenn dieser erst Katechumene war. Frühe wurden Sklaven in den Dienst der Kirche aufgenommen. Auch Päpste gab es, die aus dem Sklavenstand hervorgegangen waren. So ist sicher der Papst Kallist einst Sklave gewesen; er hatte Sklavenarbeit in den Bergwerken Sardiniens verrichtet. Es fehlte nicht an Sklaven und Sklavinnen, die als Märtyrer verehrt wurden. Nun konnte man aber nicht übersehen, daß die Herren ein Recht auf ihre Sklaven geltend

[1] C. Aurelian. a. 549 c. 7. C. Macon. a. 585 c. 7. C. Paris. a. 614 c. 7.
[2] Edict. Chlotarii II a. 614. Vgl. Dopsch II, 216.

machten. Ohne ihre Einwilligung Sklaven in den Dienst der Kirche aufzunehmen, brachte zum mindesten Glieder der Kirche in eine bedenkliche Abhängigkeit von einem weltlichen Herrn, wenn es nicht schwere Rechtskonflikte hervorrief. Nahm man ohne weiteres Sklaven auf, so setzte man sich dem aus, daß sich Sklaven auf diese Weise ohne besonderen inneren Beruf in den Klerus oder das Kloster aufnehmen ließen, um ihrem Herrn zu entlaufen und sich drückenden Verpflichtungen zu entziehen. Das römische Recht verbot es im fünften Jahrhundert, daß Sklaven in den Klerus aufgenommen würden; auch nicht mit Zustimmung des Herrn dürfe das geschehen; der Herr müsse sie freilassen, wenn er ihnen die Möglichkeit geben wolle, in den Dienst der Kirche zu treten. Das kirchliche Recht mußte darauf Rücksicht nehmen.

Die Bahnen für dasselbe zeichnete Papst Leo der Große in einem Schreiben vom Jahre 443 an die Bischöfe Italiens vor. Darin tadelte er, daß hie und da Sklaven in den Priesterstand aufgenommen würden, ohne daß sie von ihren Herren die Freilassung erlangt hätten. Wir verstehen wohl die eine Begründung, daß man sich über die Rechte des Herrn nicht hinwegsetzen dürfe; die andere: das heilige Amt werde durch die Niedrigkeit der Verbindung befleckt, könnte befremden, wenn nicht aus dem Zusammenhang hervorginge, daß der Papst an Sklaven denkt, die sich der Freilassung unwürdig gezeigt hätten. Am Schlusse der Verordnung folgt der klassische Satz: „Wer dem Dienst des Herrn angereiht werden soll, muß frei sein von anderen, damit er aus dem Lager des Herrn nicht durch irgend welche Verpflichtungen abgezogen werde."[1] Aber große Wirkung scheint freilich die Mahnung nicht gehabt zu haben. Denn Papst Gelasius (492—96)[2] beklagte es als allgemeinen Mißstand, daß allenthalben Sklaven und Kolonen ihren Herren entliefen, um in Klöstern und im Klerus Aufnahme zu finden; darunter leide der christliche Name wie die öffentliche Ordnung, und es würde der Kirche die Schmälerung fremder Rechte zum Vorwurf gemacht. Um dem zu entgehen, verlangt er die Rückgabe derjenigen, die sich wider das geltende Recht einem Abhängigkeitsverhältnis entzogen hätten, oder den Nachweis der Freilassung durch ein Schriftstück des Herrn, gegebenenfalls auch die gesetzmäßige Überlassung von seiten des Herrn in das Abhängigkeitsverhältnis der Kirche oder des Klosters. Schwierig war es nun freilich, die Rückgabe solcher zu erzwingen, die schon kirchliche Würden erhalten hatten. So machte man Unterschiede nach dem Grade des Ordinierten. Wer Priester war, dem konnte man seine priesterliche Würde nicht entziehen, er verlor aber sein Peculium, Einkommen. Kleriker sollten immer dem Herrn restituiert werden, Diakonen dann, wenn sie keinen Stellvertreter ihrem Herrn stellen konnten. Der Priester trat dann wohl in den Dienst seines Herrn als Privatgeistlicher, eine Stellung, die natürlich dem

[1] Migne, P. l. 54, 611.
[2] XIV Ep. 14. Thiel, Epp. pontif. 370.

kirchlichen Begriff von der Unabhängigkeit der Priester gar nicht entsprach und es begreifen läßt, warum die kirchliche Autorität solche Fälle verhüten wollte. So lagen also hier im Kampfe christlicher Idealismus, der auch dem Sklaven die Türe zu Kirche und Kloster weit öffnen wollte, Rücksicht auf das geltende Recht, das man nicht kränken wollte, und endlich Sorge um die kirchliche Unabhängigkeit. Wir müssen diese Gesichtspunkte, von denen jeder seine Berechtigung hat, wohl im Auge behalten, um die verschiedenen Bestimmungen und Notizen, denen wir in dieser Zeit begegnen, richtig zu verstehen und nicht einseitig abzuurteilen. Bei der Berücksichtigung dieser Umstände sehen wir, daß es jedenfalls nicht Sache eines Historikers sein kann, der Kirche einen Vorwurf daraus zu machen, daß sie nicht einfach die Sklaverei aufgehoben hat. Das konnte sie nicht. So kann nur ein einseitiger Idealist aburteilen.

In der fränkischen Kirche folgte man zunächst in der Hauptsache diesen päpstlichen Vorschriften.[1] Nur ließ man auch dem Diakon, der als Sklave geweiht war, seine Würde. Dafür aber sollte der Bischof, der einem Sklaven wissentlich die Priester- oder Diakonatsweihe erteilt hatte, dem Herrn je doppelten Ersatz leisten.[2] Oder man überließ ihn als Eigenpriester dem Herrn.[3] Dieses letztere, was anfangs verpönt gewesen zu sein scheint, war in den letzten Zeiten des Merowingerreiches mit dem weiten Umsichgreifen des Eigenkirchenwesens nichts Seltenes und führte zu jenen schweren Mißständen, gegen die Bonifatius ankämpfte.

In den Bestimmungen für die Aufnahme in den Weltklerus hat die Kirche also mehr dem Standpunkt des Rechts sich gefügt. Hingegen wurde der idealistische Standpunkt zähe von den Klöstern vertreten. Sie wollten ihre Pforten den Freien wie den Sklaven ohne Unterschied offen halten und ließen auch gern geschenkte Sklaven frei. Die Bischöfe wollten freilich, da sie ihre Sklaven nicht freigaben, das auch nicht bei Sklaven eines Klosters dulden. So verbot das Konzil von Epaon, daß ein Abt dem Kloster geschenkte Sklaven freilasse, denn es müsse als ungerecht angesehen werden, daß, während Mönche täglich Landarbeit verrichteten, deren Sklaven durch ihre Freiheit in den Stand gesetzt würden, müßig zu gehen.[4] Der tiefere Grund war wohl auch hier der Rechtsstandpunkt, aber wir sehen deutlich, daß er den Klöstern aufgenötigt werden mußte. Freier waren die Klöster, wenn es sich um die Aufnahme von Sklaven als Mönche handelte. Aber auch da fragten sie nicht viel nach der Zustimmung oder Freilassung des Herrn. Der Papst Gelasius konnte, wie vorher das Konzil von Chalcedon 451, nicht umhin, den Klöstern die Aufnahme von Sklaven zu verbieten, wenn diese nicht vorher von ihren Herren freigelassen worden wären. Es war den Klöstern wohl schwer genug, bei dem Eintritt auch nach der Herkunft zu fragen. In der Benediktinerregel finden

[1] Conc. Aurel. III. 538 c. 29.
[2] C. Aurel. I. 511, c. 8. [3] C. Aurel. V. 549, c. 6.
[4] C. Epaon. 517 c. 8.

wir nichts davon. Man freute sich, den Sklaven zu zeigen, daß in der neuen Dienstordnung für die Miliz Christi die weltlichen Unterschiede keine Geltung mehr haben sollten. Daher schreibt Benedikt in seiner Regel die schönen Worte: „Wer aus unfreiem Stande eingetreten ist, soll dem Freigeborenen nicht nachgesetzt werden . . . ob Sklave oder Freier, wir sind alle eins in Christus, und wir tragen alle unter einem Herren den gleichen Dienst der Knechtschaft, weil es bei Gott kein Ansehen der Person gibt."[1] Das Bewußtsein, Gottes Knechte zu sein, machte es den einen leicht, sich auf gleiche Stufe mit dem aus dem Sklavenstande hervorgegangenen zu stellen, wie es vielen Sklaven im christlichen Altertum es erleichtert hatte, in ihrem Stande auf dieser Welt weiter zu leben. In diesem letzten Sinne hatte Augustin einst in seinem Gottesstaat in einem an eine Predigt anklingenden Kapitel geschrieben: „Der Gute ist frei, wenn er auch als Sklave dient. Der Böse dagegen ist Sklave, wenn er auch herrscht, zwar der Sklave nicht eines einzigen Menschen, sondern, was schlimmer ist, so vieler Herren, als Laster in ihm sind. Mit Bezug auf diese Laster sagt die Heilige Schrift: Von wem einer überwältigt ist, dem ist er auch als Sklave zugesprochen."[2] Wir tragen heutige Ideen in anders gesinnte Zeiten hinein, wenn wir glauben, daß damals in diesen von christlicher Gesinnung ganz durchdrungenen Kreisen ein großes Verlangen nach irdischer Freiheit gewesen sei. Da war mehr nur ein Wetteifer im Dienste des höchsten Herrn.

Trotz allem Idealismus konnten auch die Klöster die Gebote der Kirche und der Klugheit nicht übersehen. Durch die Aufnahme von Sklaven ohne Einwilligung der Herren setzten sie sich von mächtigen Laien großen Gefahren und schweren Eingriffen in ihre Selbständigkeit aus, wenn nicht ihr ganzes Dasein aufs Spiel. So kann es uns nicht wundern, wenn der Erzbischof Aurelian von Arles (546—551) in seiner Mönchsregel verordnet: „Ein Sklave soll nicht aufgenommen werden; bei dem Freigelassenen aber, wenn er herangewachsen ist und mit Briefen seines Patrones kommt, möge es im Belieben des Abtes stehen, ob er aufgenommen werden soll."[3] Diese auffällige Rücksicht, die auch noch bei der Aufnahme des Freigelassenen auf den Herrn genommen wurde, findet ihre Erklärung darin, daß auch der Freigelassene in einer Abhängigkeit von seinem Herrn blieb, von der man Gefahren für das Kloster befürchtete. Wir wissen nicht, ob wir diese Vorschriften des Aurelian klug oder engherzig nennen sollen, aber sicher war es engherziger Kastengeist, wenn man im späteren Mittelalter, solche Rücksichten erweiternd, in manche Klöster nur Adlige aufnahm. Mit Recht wurde dies in einem Kommentar zur Regel Benedikts, den der Dominikanerkardinal Johannes de Turre Cremata verfaßte, als eine sehr skandalöse Gewohnheit bezeichnet.[4] Die Regel war im An-

[1] Regula c. 2. [2] De civ. IV c. 3.
[3] c. 18. Migne, P. l. 68 p. 390.
[4] Reg. s. Benedicti cum commentariis Ioh. de Turre Cremata et Smaragdi. Cöln 1575, p. 62.

fange des Mittelalters, daß man von Sklaven vor ihrem Eintritte die schriftliche Freiheitsbestätigung seitens des Herrn verlangte. Das konnte bei der Gefahr, in der die Selbständigkeit der Klöster damals immer schwebte, niemand tadeln. Das Verdienst blieb immer den Klöstern, daß sie einen Bruder des Sklavenstandes wegen nicht geringer schätzten. Sie haben die soziale Befreiung im Geiste zuerst voll durchgeführt.

Die Stellung, die wir die Kirche zum Schutze der Freigelassenen einnehmen sehen, zeigte sie in ähnlicher Weise gegenüber den des Beistandes bedürftigen Frauen, deren Würde, deren Freiheit in der Standeswahl, deren Not bei ihr am besten Schutz fand. Wer nur ein wenig die Maßregeln kennt, welche die Kirche dafür ergriff, kann nicht dem krassen Mißverständnis verfallen, zu dem eine Notiz von Gregor von Tours Anlaß gab über das zu Mâcon 585 abgehaltene Konzil.[1] Aber da das Mißverständnis in unserer Zeit begierig aufgenommene Schlagwörter schuf, so ist es schwer auszurotten. Man nannte das Konzil das weiberfeindliche Konzil, weil es den Frauen die Seele abgesprochen haben solle. Anlaß dazu gab die Mitteilung Gregors, daß auf dem Konzil ein Bischof aufgetreten sei, der gesagt habe: mulierem hominem non posse vocitari. Man übersetzte: „daß eine Frau nicht Mensch genannt werden könne". Richtig aber ist: „daß eine Frau nicht homo genannt werden könne". Homo bezeichnete im Lateinischen eben nur selten auch eine Frau, und im Vulgärlatein wandelte sich das Wort zu dem französischen Begriff homme, Mann, neben dem allgemeinen Begriff Mensch um. Der Bischof wollte also nur eine philologische Bemerkung machen, eine Frau (fahren wir im Französischen fort, worin das Mißverständnis sogleich klar wird) ne pouvait pas être appelée homme, könnte nicht Mann genannt werden. Gregor fährt fort: Aber nachdem ihm von den Bischöfen Aufklärung gegeben worden war, schwieg er. Die Angelegenheit wurde also bald erledigt, und das Mißverständnis sollte nun auch erledigt sein.

Eben dieses Konzil von Mâcon vom Jahre 585 sicherte den verwitweten Frauen den Beistand der Kirche vor Gericht zu. Es verlangte, daß ein Richter, ehe er Witwen und Waisen belange, dem Bischof, „unter dessen Schleier sie leben", von seinem Vorhaben Kenntnis geben solle. Nur in Gegenwart des Bischofs oder des Archidiakons oder eines Priesters sollten die Verhandlungen geführt werden. Wenn der Richter diese Forderung nicht erfüllte oder sich Ungerechtigkeiten gegen Witwen und Waisen zuschulden kommen ließ, so wurde ihm mit dem Banne gedroht.[2] Besonders trat die Kirche für diejenigen Witwen ein, die nicht mehr heiraten, sondern wie fromme Jungfrauen als Gottgeweihte in der Welt leben wollten und sich der Begehrlichkeit mächtiger Bewerber ausgesetzt sahen. Der König hatte eigentlich ihren Schutz übernommen, der aber wohl oft mangelhaft war. Darum

[1] Gregor, Hist. Fr. l. VIII c. 20. Vgl. Kurth, Le concile de Mâcon et les femmes. Rev. d. quest. hist. 51 (1892).
[2] C. Matiscon. II c. 12.

verwandte sich die Kirche für sie und verbot, ihnen Gewalt anzutun.[1] Auch trat die Kirche gegen die bei den Germanen nicht seltene Verstoßung der Ehefrau auf, indem das Konzil von Orléans es 533 verbot, wegen Krankheit des einen Teils die Ehe zu lösen.[2]

An die Kirche dachten auch die unglücklichen Mütter, die ihre Kinder verleugneten, ihnen aber doch Schutz und Unterhalt sichern wollten. Man setzte sie meist an Kirchentüren aus, weil man wußte, daß dann in irgendeiner Form für sie gesorgt würde. Die Kaiser Honorius und Theodosius II. hatten bestimmt, daß, wer ein Kind finde und aufnehme, es behalten dürfe, doch sollte die Kirche die Kontrolle ausüben. Wer also ein ausgesetztes Kind fand, hatte es der Kirche anzuzeigen. Die Geistlichen forderten dann die Eltern öffentlich auf, sich zu melden. Wenn nach zehn Tagen sich niemand zu dem Kinde bekannte, so sprach man es dem Finder zu, doch hatten Zeugen zu bekräftigen, daß sich niemand gemeldet, und der Bischof bestätigte die darüber ausgestellte Urkunde. Fand sich niemand, der für das Kind sorgte, so übernahm das die Kirche.[3]

An ein römisches Gesetz vom Jahre 409 knüpfte auch die Sorge der Kirche für die Gefangenen an. Das Konzil von Orléans vom Jahre 549 bestimmte, die Gefangenen sollten am Sonntag vom Archidiakon besucht werden, um sie zu trösten und zu sehen, was ihnen not tue. Der Bischof solle dazu eine eigene treue und gewissenhafte Person anstellen, die sich den Unterhalt der Gefangenen aus den Mitteln der Kirche angelegen sein lasse.[4] Nach alter Gewohnheit suchten die Bischöfe Kriegsgefangene loszukaufen. In diesen gewalttätigen Zeiten, in denen so viele als Kriegsgefangene weggeführt wurden, ungerechte Verurteilung und grausame Behandlung Gefangener so häufig war, lohnte man diese Werke der Barmherzigkeit mit besonderem Dank. In vielen Heiligenleben haben wir Belege dafür, wie sehr man den Heiligen dankbar war für das, was sie zum Wohl der Gefangenen und Verurteilten taten durch Fürbitten, Bezahlung der Schulden oder durch ein Wunderwerk zu ihrer Befreiung. Es gehörte das in den Augen der Zeitgenossen zu dem Typ eines Heiligen.

Großmütig verwandte sich die Kirche für die in wirtschaftliche Not Geratenen. Einmal dadurch, daß sie für die kleinen Grundbesitzer und Bauern eintrat, die von den Großen bedrängt oder vertrieben wurden. Das wiederholt erwähnte II. Konzil von Mâcon bedrohte mit Exkommunikation diejenigen, die den Armen durch Gewalttat oder Betrug um sein Gut bringen.[5] Sodann half die Kirche Verarmten oder Fremden, indem sie ihnen kleinere Grundstücke zur Nutznießung in der römischen Form der Bittleihe, precaria, verlieh. Das war auch die Form, in der manche ihre Güter der Kirche übergaben, um sich die Nutznießung zu sichern. Altersschwache, arbeitsunfähige Per-

[1] C. Paris. 556/73 c. 6. [2] C. Aurel. 533 c. 11.
[3] Formulae Turonenses 11 (ed. Zeumer). Mon. Germ. Form. p. 141. Vgl. Dopsch a. a. O. 221.
[4] C. Aurel. 549 c. 20. [5] C. Matiscon. II c. 14.

sonen schufen sich eine Art Altersversicherung dadurch, daß sie ihre Liegenschaften an die Kirche übergaben, zugleich sich eine lebenslängliche Leibrente von der Kirche zusichern ließen. Die Kirche konnte sich dann auch für verschiedene andere Bedürfnisse als wohltätige Kreditgeberin erweisen, indem sie geldbedürftigen Personen, die z. B. eine Pilgerfahrt unternehmen wollten, gegen Übergebung der Güter Geld gab in der Form des Prekarievertrages, zugleich ihnen aber den Rückkauf der so übergebenen Güter gegen eine von vornherein vereinbarte Summe offen hielt. Ganz Unbemittelte konnten sich von ihr dadurch Darlehen verschaffen, daß sie ihre Freiheit ihr verpfändeten. Unfrei gewordene konnten sich ihre Freiheit wiederverschaffen, indem die Kirche ihre Loskaufsumme zahlte. Verurteilte, die ihr Leben verwirkt hatten, wenn sie keine Buße zahlten, konnten der Todesstrafe entgehen, indem sie sich selbst verpfändeten und dann von der Kirche loskaufen ließen. Die Gesinnung, welche die Kirche dazu führte, Bedürftigen leicht Kredit zu gewähren, trieb sie auch damals schon an, entsprechend alter Gewohnheit den Wucher zu bekämpfen, der ihr immer verhaßt war. Sie verbot auf dem dritten Konzil von Orléans im Jahre 538 allen Klerikern vom Diakon aufwärts, Geld gegen Zins zu verleihen und in Handelsgeschäften schmutzigem Gewinn nachzugehen.[1] Eine andere Verordnung eines dem Ort nach nicht zu bestimmenden Konzils aus dem Anfang des siebten Jahrhunderts wendet sich gegen die wucherische Ausbeutung, die bei Frondiensten vorkam, wenn einer sich selbst für ein Darlehn mit seiner Freiheit zum Pfande setzte und die Verpflichtung zur Leistung von Arbeit an bestimmten Tagen der Woche auf sich nahm.[2]

Wie auf den Gebieten des Unterrichts, der Erziehung, zeigte sich die Kirche in den rechtlichen Formen als diejenige, welche den neuen Völkern die großen Erfahrungen früherer Zeiten übermittelte, deren Ausnützung sie bei ihrer großen sozialen Bedeutung auch sichern konnte. Ihre Satzungen haben der Folgezeit die Richtung gewiesen, indem die kirchliche Gesetzgebung zunächst der staatlichen die Wege vorzeichnete, wobei es freilich nicht ausblieb, daß die Kirche bisweilen dann mit germanischen Rechtsnormen in Streit geriet.

Maßgebend wollte die Kirche vor allem auf dem Gebiete der Ehegesetzgebung sein, wo sie die Grundpfeiler des menschlichen Gesellschaftslebens zu schützen hatte. Wie sie stets Wert legte auf die einschränkende Ordnung der geschlechtlichen Begierde, so wollte sie auch in dem schon den heidnischen Römern besonders eigenen Abscheu vor geschlechtlicher Verbindung unter Blutsverwandten eher zu weit gehen als zurückbleiben. Das Römertum hatte, wie auch sonst, dem Christentum hier seit früher Zeit vorgearbeitet. Wir würdigen das besonders, wenn wir bedenken, daß die Verwandtenehe und vornehmlich die Geschwisterehe bei nicht indo-germanischen Völkern Asiens,

[1] C. Aurelian. III c. 30. Vgl. C. Clippiac. (626) c. 1 u. dazu Dopsch, Grundlagen II, 226, 510.

[2] C. incerti loci post 614. c. 14. Mon. Germ. Conc. I, 195.

in Ägypten, bei den Pikten und vielleicht auch den vorrömischen Italikern nichts Ungewöhnliches war, was auf mutterrechtliche Anschauungen zurückzugehen scheint.[1] Von solchen Gewohnheiten hatten sich auch manche semitische und indogermanische Völker anstecken lassen. Besonders finden wir die Geschwisterehe häufig bei den Dynastien der Perser, den hellenistischen Dynastien Kleinasiens, wie den Seleukiden, und den Ptolemäern in Ägypten. Ein Versuch, den Kaiser Caius Caligula machte, sie auf dem römischen Kaiserthron einzuführen, mußte aber infolge des Widerstandes, auf den er stieß, aufgegeben werden. Auf diesem natürlich gesunden Empfinden der Römer, das solche Ehen insbesondere als unrein (in-cesta) bezeichnete, konnte das Christentum weiter bauen.

Wie Augustin lehrte, kamen dabei auch soziale Beweggründe in Betracht: durch die Eheschließung sollten immer neue Bande der Liebe unter nicht schon verwandten Familien geknüpft und so die Beziehungen der Menschen untereinander erweitert werden.[2] Es handelte sich dann hauptsächlich um die Bestimmung, wie weit die Blutsverwandtschaft anzusetzen sei. Zunächst knüpfte die Kirche an die mosaischen und die römischen Eheverbote an, die sich auf die nächsten Verwandten beschränkten. Kaiser Theodosius hatte, wohl schon unter dem Einfluß christlicher Anschauungen, die Ehe unter Geschwisterkindern verboten, was spätere Kaiser aber wieder aufgehoben hatten. Die Kirche schlug selbständige Wege ein, indem das burgundische Reichskonzil von Epaon 517 die Ehen zwischen Geschwisterkindern und Geschwisterenkeln verbot,[3] woran auch die folgenden fränkischen Reichssynoden festhielten. Wenn schon die weltliche Gesetzgebung bereit war, der Kirche zu folgen, so ergaben sich doch Schwierigkeiten in bezug auf das Eheverbot für Geschwisterenkel, und diese Schwierigkeiten mehrten sich, als man allgemein die Ehe unter Blutsverwandten verbot, diese Blutsverwandtschaft aber verschieden begrenzte, die bei den Germanen zudem noch anders gezählt wurde als bei den Römern. In der karolingischen Periode sollten diese Schwierigkeiten noch brennender werden, als die Germanen in größerer Zahl der Kirche beitraten.

Bei der großen kulturellen und sozialen Bedeutung, welche die fränkische Kirche hatte, ihrer straffen Organisation und dem engen Verhältnis, in dem sie zu dem Königtum und den fränkischen Großen stand, mußten die zerstreuten Reste von fränkischen Heiden, die unter den katholischen Romanen wohnten, bald verschwinden. Sodann mußte auch das Heidentum, das an den Grenzen der kompakten römischen Bevölkerung durch das Vordringen der Germanen sich ausgebreitet hatte, zurückweichen. Hier war das Vordringen des Christentums einfach eine Wiedereroberung der christlichen Kultur, und es galt

[1] Vgl. dazu Kornemann, Die Geschwisterehe im Altertum. Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde XXV (Breslau 1923), 17 ff.

[2] Civ. Dei XV, 16. [3] C. Epaonense c. 30.

nur, alte Traditionen, halb erloschene christliche Organisationen und zerstörte Bistümer wiederaufleben zu lassen.

Unter der salfränkischen Bevölkerung wurde schon zu Chlodwigs Zeiten das Bistum Arras, das seit der Eroberung durch die Franken eingegangen war, wieder errichtet. Der Einsiedler Vedastus kam in die ganz verfallene Stadt, wo es keine Christen und Kirchen mehr gab, als Missionsbischof und schuf aus der fränkischen Bevölkerung eine neue Christengemeinde. Ähnlich war es im Rheingebiet unter den ripuarischen Franken. Die Metropolitanverbände von Trier und Köln lebten wieder auf. In der Provinz von Trier, dessen Gemeinde die Zeit noch ziemlich gut überstand, erscheinen wieder Metz, Toul und Verdun, in der von Köln, wo ein kümmerlicher Rest der römischen Bevölkerung sich erhielt, das an Stelle des alten tungrischen Bistums wohl unter Chlodwig schon errichtete Bistum Maastricht. Mainz mit den oberrheinischen Bistümern Worms, Speier und Straßburg (Argentoratum) entstanden wieder aus der Asche. Rechts des Rheins aber herrschte noch während des sechsten Jahrhunderts völlig das Heidentum. In der Schweiz verlegte der Bischof von Vindonissa, der mit diesem Titel noch in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts erscheint, seinen Sitz zuerst nach Avenches, am Ende des sechsten Jahrhunderts nach Lausanne. In Avenches tritt uns als Bischof in dieser Übergangszeit der aus Autun stammende Marius entgegen, der eine kurze Weltchronik schrieb mit einer seinen traditionellen legitimistischen Standpunkt zeigenden Chronologie. Er bezeichnet die Jahre nach Konsuln bis zum letzten Konsul Basilius im Jahre 541, dann zählt er eine Zeitlang die Jahre von diesem letzten Konsulat weiter ab, schließlich berechnet er die Jahre nach den byzantinischen Kaisern bis zum Schluß 581. Für ihn besteht also noch das römische Kaisertum wenigstens als höhere Kultureinheit über dem fränkischen Reich.

Gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts wurde auch der Walliser Bischofssitz von dem durch Langobardeneinfälle gefährdeten Octodurum (Martigny), das an der alten über den Großen St. Bernhard führenden Paßstraße lag, nach Sitten verlegt. In Rhätien, das die Franken sich 534 von den Ostgoten hatten abtreten lassen und wo die Romanen blieben, erhielt sich das Bistum wohl ununterbrochen in Chur; 548 ist uns sicher der in diesem Jahre verstorbene Bischof Valentinian bezeugt. In dem wie Chur von Oberitalien aus einst gegründeten Bistum Augsburg hatte sich hingegen das Christentum nur kümmerlich halten können. Am Ende des sechsten Jahrhunderts wird Augsburg von Aquileja abgetrennt und mit der fränkischen Kirche verbunden. Frisches kirchliches Leben zeigte sich in den von Alemannen besetzten Gebieten aber erst im siebten Jahrhundert. Im sechsten Jahrhundert ist ein Wiederaufbau mehr am Mittel- und Niederrhein als in den Alpengegenden und bei den Alemannen zu beobachten.

Wie die fränkische Macht die Kirche unterstützte, können wir wenigstens durch einige Angaben noch erkennen. Der König Theuderich I. (511—533) ließ viele Kleriker aus Clermont nach Trier schicken,

um dort dem Bischof bei seiner Missionstätigkeit beizustehen, denn in der Umgegend gab es noch viele Heiden und auch noch Götzenbilder. In Köln bestand unter dem gleichen Frankenkönig der heidnische Kult neben dem christlichen. Einem eifrigen jungen Missionar, namens Gallus, wäre es beinahe schlecht bekommen, als er an ein heidnisches Kultgebäude Feuer anlegte; nur das Dazwischentreten des Königs schützte ihn gegen die Wut der heidnischen Bevölkerung. Eine ähnliche Szene wird uns aus dem Leben der heiligen Radegund erzählt. Sie fällt in die Zeit, da die thüringische Königstochter noch an der Seite Chlotars I. als dessen Gemahlin weilte, wahrscheinlich in die vierziger Jahre des sechsten Jahrhunderts, und soll sich in der Nähe von Athies an der Somme zugetragen haben. Die Königin war auf dem Wege, um der Einladung einer Matrone Ansifrida zu folgen, zu Pferde, begleitet von königlichen Gefolgsleuten. Da hörte sie, daß in der Nähe ein heidnisches Heiligtum wäre. Sogleich ritt sie hin, ließ an dasselbe Feuer anlegen und blieb, der zusammengelaufenen bewaffneten Menge Trotz bietend, so lange, bis das Feuer sein Werk vollbracht hatte.[1] Ein ernster Gegner kann dieses Heidentum allerdings nicht mehr gewesen sein, wenn die Mitglieder der königlichen Familie sich selbst so für die Zerstörung der heidnischen Kultstätten einsetzten.

Zahlreich sind die Synodalbeschlüsse des sechsten Jahrhunderts, welche gegen heidnische Gewohnheiten einschritten und sie verboten. Die Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten wurde untersagt, wie das Aussprechen von heidnischen Schwüren und Formeln über den Kopf eines Tieres oder über das Trinkhorn. Auch die staatliche Gewalt unterstützte die Kirche. Eine Verordnung des in Paris residierenden Königs Childebert († 558) verbot den Grundbesitzern, bei der Beseitigung der auf ihrem Grund und Boden stehenden Götzenbilder den christlichen Priestern entgegenzutreten, und untersagte heidnische Gelage, Gesänge und Tänze.[2] Das mag wohl gegenüber Resten gallorömischen Heidentums gegolten haben, auf die sich der Kanon einer Synode von Tours vom Jahre 567 bezieht, der dagegen eifert, daß Bäume, Steine, Quellen heimlich verehrt, heidnische Gewohnheiten auf christliche Festtage übertragen würden. Es heißt dort, daß an Petri Stuhlfeier (22. Februar) alte Totenopfer noch dargebracht würden, daß man am Martinstage (11. November) in der Zeit, in der man früher heidnische Erntefeste gefeiert hatte, nächtliche Schmausereien und Tänze in der Kirche hielt.[3] Im Norden hatte das germanische Heidentum unter den Franken noch festere Wurzeln.

Aber es fehlte doch auch nicht an germanischen Franken, die die christliche Religion innerlich erfaßt hatten. Einen Anhalt dafür haben wir zunächst an den germanischen Namen, die uns im Klerus begegnen. Es darf allerdings aus den germanischen Namen nicht ohne weiteres immer auf fränkische Abstammung geschlossen werden, denn deutsche

---

[1] Vita s. Radegundis l. II c. 2.
[2] Mon. Germ. Capit. I p. 2.
[3] Conc. Tur. (567) c. 23.

oder fränkische Namen fanden auch durch das Beispiel fränkischer Großer unter der romanischen Bevölkerung Eingang, besonders unter vornehmen Kreisen, die mit dem fränkischen Hof in Beziehung standen. Aber auf direkte Weise wird uns bei mehreren die fränkische Abstammung bezeugt oder auf indirekte Weise ein Zweifel an derselben ausgeschlossen. Jedenfalls kann man aus den allmählich häufiger werdenden germanischen Namen in den Kreisen der fränkischen Bischöfe und Geistlichen den allgemeinen Schluß ziehen, daß die Kirche den fränkischen Stamm und seine Angehörigen in steigendem Maße anzog. Nachdem im fünften Jahrhundert die Bischöfe fast ohne Ausnahme romanischer Nationalität waren, mehrt sich im Laufe des sechsten Jahrhunderts die Zahl der Bischöfe und Priester, die germanische Namen tragen. Auf rund zwanzig römisch-griechische Namen kommen drei germanische. Dabei ist zwischen den einzelnen Landesteilen ein Unterschied zu beobachten, der zu dem, was wir sonst über die Mischung der Bevölkerung wahrnehmen, wohl paßt. Im Süden, wo die Bevölkerung so gut wie ganz romanisch war, geht der Episkopat ausschließlich noch aus den romanischen Kreisen der angesehenen Provinzialen hervor. Im mittleren und nördlichen Gallien finden wir aber mehrere Träger von germanischen Namen, die in den Kirchenprovinzen Reims und Trier häufiger werden, in den Rheingegenden sogar mindestens die gleiche Zahl aufweisen wie die Romanen. Im südlichen Gallien begegnen uns erst im achten Jahrhundert Bischöfe mit germanischen Namen, die am Ende des siebten Jahrhunderts auf den Bischofsstühlen des übrigen Galliens fast ausschließlich vertreten sind. Auf der Pariser Synode von 614 finden wir unter 79 Bischöfen schon 37 deutschen Namens. Nun ist freilich gerade in dieser Zeit die steigende Anzahl von Bischöfen mit germanischen Namen noch keineswegs ein Beweis für das tiefere Eindringen des Christentums bei den Franken. Mit dem Amt eines Bischofs im fränkischen Reiche war so viel Ehre und eine solche Fülle an Macht verbunden, daß zweifelsohne die äußere Stellung auch manch vornehmen Franken zur Ergreifung des geistlichen Standes anreizen konnte, oder daß königliche Gunst die Bischofsstühle besonders gern Leuten, die am Hofe größeres Vertrauen sich erworben hatten, übertragen wollte.

Aber ein unumstößlicher Beweis für das tiefere Erfassen des Christentums seitens der Franken ist die nicht geringe Zahl der fränkischen Heiligen aus den vornehmsten wie aus den niederen Kreisen. Aus der fränkischen Königsfamilie nennen wir den Enkel Chlodwigs, den heil. Chlodoald, den Gründer des nach ihm benannten Klosters St. Cloud, aus den unteren Kreisen den heiligen Jäger Brachio, der bei der Saujagd in der Auvergne auf den heiligen Einsiedler Ämilianus gestoßen war und durch dessen Beispiel zum Einsiedlerleben geführt wurde. An die heilige Chlotilde und Radegunde, die schon oft erwähnt wurden, brauchen wir hier nur zu erinnern.

Gehen wir nun zu der wichtigsten Frage über: Welches waren die Gesamtergebnisse, die das Wirken der Kirche für das religiöse und

sittliche Leben erzielte? Wie äußerlich der christliche Glaube in dem römisch-fränkischen Gallien das vereinzelte Heidentum der Franken schnell besiegte, wie die Franken sich mit Stolz als Christen, als Mitglieder der katholischen Kirche und deren Verteidiger fühlten, so war man gern bereit, äußerlich die Glaubenspflichten zu erfüllen.

Der Sonntagsgottesdienst wurde gut besucht. Wenn die Glocke zur Matutin läutete, erhob sich das Volk und versammelte sich schon zahlreich zum Beten der Matutin in der Kirche. Bei der Messe waren die Kirchen dicht gedrängt voll. König Guntram fürchtete, daß im Gedränge, das in der Kirche herrschte, sich ihm ein Mörder nahen könnte, und betrat deshalb die Kirche umgeben von großem Gefolge. Am größten war natürlich der Zudrang des Volkes an den hohen Festen und den Tagen besonders verehrter Heiliger. Da kam auch viel Volk von auswärts, das, wenn es sonst kein Nachtquartier fand, in der Kirche übernachtete, wogegen die Synode von Auxerre im Jahre 585 einschritt. Große Beteiligung herrschte auch an den dreitägigen Bittprozessionen, den Rogationen, deren Einführung auf den heiligen Mamertus, Bischof von Vienne († 475), zurückgeführt wird, an den drei Wochentagen vor dem Feste Christi Himmelfahrt. Diejenigen, die Sonntags der Messe beiwohnten, empfingen alle die hl. Kommunion. Pflicht der Laien war es, mindestens an den drei Hauptfesten, Weihnachten, Ostern, Pfingsten, zu kommunizieren. Wie der häufige Empfang einer Übung des christlichen Altertums entsprach, so folgte man dieser auch in der Art des Empfanges. Stehend empfingen die Kommunizierenden den Leib des Herrn in die rechte Hand, die von der Linken kreuzweise gestützt wurde. Die Frauen durften das eucharistische Brot nicht in die bloße Hand empfangen, sondern sie mußten ein Tuch darüber haben, auch mußten sie den Kopf mit einem Tuch bedecken. Die Form des eucharistischen Brotes war die eines großen Kranzes (corona); davon wurden Stücke losgebrochen und unter die Kommunizierenden verteilt. Zur Austeilung an das Volk hatte man deshalb große, meist silberne Schüsseln, patenae, notwendig; sie waren so groß, daß sie in frevelhafter Weise zum Fußwaschen mißbraucht werden konnten. Die jetzige Form der Kommunion, bei der die heilige Eucharistie dem Kommunizierenden in den Mund gelegt wird, ist wahrscheinlich erst im achten und neunten Jahrhundert aufgekommen, als sich auch die Form der Hostie änderte. Nach dem Empfang des eucharistischen Brotes wurde vom Diakon der Kelch gereicht, den er den Gläubigen an die Lippen hielt. Das war, wenn viele kommunizierten, ein besonders großes Gefäß, das mehrere Handhaben hatte, aus Glas, Holz, Kupfer, Zinn, auch aus Edelmetall gefertigt war.

Aber auch außerhalb der Kirche betete man bei manchen täglichen Handlungen, besonders bei den Mahlzeiten. Man trank nicht einen Becher Wasser, ohne das Kreuzzeichen darüber zu machen. Der Leichnam eines Christen wurde durch Geistliche unter Psalmengesängen zur letzten Ruhestätte geleitet. Selbstmörder sollten nicht neben den Gräbern der Christen beerdigt werden.

An Glauben und religiöser Überzeugung fehlte es im Frankenreiche keineswegs. Auch die größten Verächter christlicher Sitte spotteten nicht über religiösen Glauben, sondern teilten ihn mit den anderen. Viel mehr zeigte sich ein besonderer Mißstand darin, daß man, da der Glaube hauptsächlich in dem Gedanken an die Macht Gottes gipfelte und in der Furcht vor Gott sich äußerte, nach direkten Proben der Macht Gottes in übernatürlichen Geschehnissen verlangte und so sehr leichtfertig im Wunderglauben war. Es fehlte ja nicht an einigen Ansätzen zu vernünftiger Kritik; diese vermochten aber nicht, dem Übermaß Schranken zu setzen. So konnte das Volk Betrügern leicht zum Opfer fallen. Ein Mann aus Bourges gab sich als Christus aus, eine mit ihm herumschweifende Frau als seine Schwester, die er Maria nennen ließ. Er fand Glauben nicht allein bei den Bauern, sondern auch bei Geistlichen. Wenn er an einen Ort kam, so schickte er Leute voraus, die unbekleidet herumtanzten und so seine Ankunft anzeigen sollten. Natürlich hing dieser Mangel an Urteil auch mit dem Rückgang an Bildung zusammen. Der Verfall der römischen Bildung mischte sich mit der Unkultur und dem Aberglauben der Germanen.

Groß war auch die Verehrung der Heiligen. Die Zeit der Märtyrer war ja nicht so weit von der damaligen Zeit entfernt. Zu den Märtyrern aus der Zeit der römischen Christenverfolgungen waren im fünften Jahrhundert neue Märtyrer hinzugekommen, die in den Zeiten der Völkerwanderung für ihren Glauben gestorben waren. So groß freilich die Verehrung der Heiligen war, so gering war die Kenntnis von ihrem geschichtlichen Wirken. Die schriftliche Tradition floß spärlich und wurde nur von wenigen noch verständig gehütet. Die meisten Legenden über Merowingerheilige sind erst im achten Jahrhundert aufgezeichnet worden und beruhen vielfach nur auf dünner, unsicherer, mündlicher Tradition, wenn nicht auf Erfindung. Jede Stadt schätzte sich glücklich, Reliquien von Märtyrern oder Heiligen zu besitzen. Unter den Heiligen wurde besonders der heilige Martin, der Nationalheilige der Franken, verehrt, dessen Mantel (capa) die Merowingerkönige mit sich als kostbare Reliquie führten. Der Aufbewahrungsort der Reliquie hieß Capella, der sie behütende Geistliche Capellanus, woher unsere Bezeichnungen Kapelle und Kaplan abgeleitet werden. Das Grab des Heiligen in Tours war der Hauptwallfahrtsort der Franken. Vor der Basilika befand sich ein Atrium, ein großer viereckiger Hof, umrahmt von Säulengängen und von Gebäuden verschiedenster Art, besonders von Zellen, in denen die Pilger die Nacht zubringen konnten. Da sah man auch Steinkreuze, Häuschen, die Reliquien enthielten, kleine Monumente, die zur Erinnerung an wunderbare Heilungen errichtet waren. Dieser Hof hatte deshalb eine besondere Bedeutung, weil er die Immunität genoß und als Asyl die beste Zufluchtsstätte im Frankenreiche war. Kein Staatsbeamter durfte die Immunität verletzen und dort Funktionen irgend welcher Art vornehmen, kein Gerichtsbeamter seines Amtes walten, keine Steuern durften erhoben werden.

Hier galt das wichtige Asylrecht, das die christlichen Kirchen von den heidnischen Tempeln geerbt hatten und das in den damaligen Zeiten der Gewalttätigkeit eine außerordentliche Wohltat für hoch und niedrig war. Diejenigen, welche das Asylrecht verletzten, verfielen der Exkommunikation. Das Asyl schützte jeden Verfolgten, gleichviel, wer er war, ob Herr oder Sklave, gab aber oft Anlaß zu schwierigen Fällen, deren Lösung nicht leicht zu finden war. Die Kirche wollte den zu ihr Geflüchteten nur als excusatus ausliefern gegen die eidliche Verpflichtung, daß man ihn nicht an Leib und Leben strafen werde. Wollte man dieses Versprechen nicht geben, so konnte die Kirche den Missetäter entfliehen lassen und verlangte, daß man die Geistlichen deshalb nicht haftbar mache. Schwierig war der Fall bei Sklaven, da die Kirche sich dem Verdacht aussetzte, daß sie Sklaven den Besitzern vorenthalten wollte. So wurde vereinbart, daß auch ein Knecht dem Herrn nur als excusatus ausgeliefert werden sollte, wenn der Herr sich verpflichte, ihn nicht an Leib und Leben zu strafen; aber entfliehen lassen sollte ihn der Geistliche nicht oder den Preis für ihn zahlen. Wenn nun aber der Sklave das Asyl nicht verlassen wollte? Dann sollte nach einer Bestimmung des Konzils von Orléans vom Jahre 542 die Kirche dem Herrn das Recht erteilen, den Sklaven zu greifen. Freie, die in das Asyl gekommen waren, erhielten, wenn sie zum Tode verurteilt waren, die Todesstrafe in Verbannung oder Verknechtung umgewandelt. In jedem Falle hatte die Kirche die schöne Gelegenheit, als Vermittlerin für Verfolgte aufzutreten, wovon sie gern Gebrauch machte. So kam es, daß das Asyl des hl. Martin von vielen Verfolgten aufgesucht wurde. Hier hielten sie sich Wochen und Monate lang auf, weil sie sonst ihres Lebens nicht sicher waren. Zu den Verfolgten kamen die vielen Gläubigen von nah und fern, Neugierige und Händler, die die Menschenansammlungen benutzten, um ihre Waren anzubieten, auch Erzähler und Gaukler, die ergötzen und verdienen wollten. Es entwickelte sich jenes Wallfahrtstreiben, das auch sonst zu beobachten war.

Besonderer Verehrung erfreute sich auch das Grab der viel verehrten Märtyrer der Thebaischen Legion, des hl. Mauritius und seiner Genossen, in Agaunum, dem heutigen St. Maurice in Wallis. Sigismund, der junge katholische König von Burgund, hatte hier zur Buße für den Mord, den er an seinem Sohne begangen, eine Laus perennis, einen fortwährenden Psalmengesang abwechselnder Mönchschöre, eingerichtet. Nach dem Muster, das Agaunum gab, wurde dieser ewige Psalmengesang auch in anderen Kirchen eingerichtet, so in Chalon sur Saône und in St. Denis.

Mit dem Heiligenkult hängt die Reliquienverehrung eng zusammen, für deren Ausdehnung uns die Schriftsteller der Zeit sehr viele Belege bieten. Unter Reliquien verstand man die ganzen Körper der Heiligen wie Teile derselben, dann aber auch alle Gegenstände, die mit den Heiligen oder ihren Leibern in Berührung gekommen waren. Die Reliquien verehrte man als Überreste eines Heiligen und als Heilmittel,

durch deren Berührung man eine wirksame Hilfe, besonders in Krankheiten Heilung erhoffte. Man scheute sich aber damals im Abendlande noch, die Leiber der Heiligen direkt zu berühren, und damit hing es zusammen, daß man damals im Frankenreiche als Heilmittel weniger direkte Überreste der Heiligen verwandte, als Materien, welche die Gebeine umgaben, Reliquienschreine, auch den Staub, der an der Einfassung der Ruhestätten sich gelagert hatte, den man wie einen Schatz aufbewahrte. Man stellte Kapseln, in denen Tuchstückchen waren, auf die Heiligengräber und nahm diese Kapseln als Reliquien (brandea genannt) mit Wunder wirkender Kraft in Empfang, oder man nahm Staub von den Gräbern der Heiligen. Solche Andenken an die Gräber der Heiligen sind es also, die man damals in der Regel im Abendlande als Reliquien zu erlangen suchte und verbreitete. Dazu kamen weiter Teilchen von Kleidern der Heiligen, Blätter, die im Grabe lagen, Wachs von den Kerzen, die am Heiligengrabe brannten, Öl aus den Lampen, die, von der Decke herabhängend, an dem Grabe angezündet waren, Wasser aus einem Quell, der dem Heiligen geweiht war, Splitter von der Türe einer heiligen Kirche, Blumen, die man mit dem Reliquienschrein in Berührung gebracht hatte, Blumen von den Altären, Erde aus einer Kirche, besonders von den heiligen Stätten in Jerusalem.

Die Griechen, die damals schon die Heiligenleiber zerteilten, um Stücke von ihnen verbreiten zu können, warfen der lateinischen Kirche vor, daß ihre Reliquien keine Kraft hätten, denn diese käme nur leiblichen Überresten der Heiligen zu oder solchen Gegenständen, die bei Lebzeiten des Heiligen, besonders während des Martyriums, mit ihm in Berührung gewesen wären, Kleidern, die er getragen, Gegenständen, die er berührt, u. dgl. Im Abendlande wollte man aber damals von der Zerteilung der Heiligenleiber durchaus nichts wissen, man scheute sich sogar, Heiligenleiber zu übertragen, wenn nicht ein besonderer Grund dafür vorlag.

So sind die Translationen von Heiligenleibern im frühen Mittelalter im Abendlande selten und haben nur den Zweck, ihnen eine würdige Ruhestätte zu bereiten. Die ersten Translationen sind hier die der Gebeine der heiligen Gervasius und Protasius, die Ambrosius außerhalb der Stadt aufgefunden hatte und 386 in die von ihm neuerbaute Basilika in Mailand (heute S. Ambrogio maggiore) übertragen ließ, und die Translation der heiligen Vitalis und Agricola in Bologna im Jahre 392. Aber Gregor der Große erklärte es noch als ein Sakrileg, einen Heiligenleib anzutasten, und bis ins achte Jahrhundert fand in Rom keine Translation statt. Die Änderung wurde in Rom dadurch herbeigeführt, daß man infolge der häufigen Verwüstung der Umgegend Roms durch die Langobarden die Katakombenheiligen in der Stadt barg. Seit dem achten Jahrhundert begann man Heiligenleiber zuerst ganz, dann nur in Teilen zu verschenken, vornehmlich nach dem Frankenreich, wo ein großes Verlangen danach war. Da war die Scheu, die man früher hatte, die ursprünglichen Ruhestätten der Heiligen zu profanieren, geschwunden, weil die Not der Zeit ge-

zwungen hatte, viele Heiligenleiber aus ihrem Bestattungsort herauszunehmen.

Bei dem großen Verlangen nach Reliquien und dem fast unbegrenzten Vertrauen auf ihre Wunderkraft kann man sich darüber nicht erstaunen, daß manche kein Bedenken trugen, sich auf unrechtmäßige Weise in den Besitz von Reliquien zu setzen. Es fehlt nicht an Belegen für Reliquiendiebstahl, dessen sich auch Priester schuldig machten. Man wurde in dieser Beziehung immer laxer. Im achten Jahrhundert ist Reliquiendiebstahl in der ganzen Christenheit üblich; es galt das als eine Sünde, in der man nur das löbliche Verlangen nach Reliquien erblickte, und die man gern nachsah. Wir können etwas Ähnliches heute in der Laxheit finden, deren viele sich im Bücherrückgeben schuldig machen. Welche öffentliche Bibliothek hat nicht immer wieder über Bücherdiebstahl Klage zu führen! Prahlsucht, Unkritik, Mißverständnisse häuften dann am Ende des Mittelalters in den Heiltumssammlungen Schätze zusammen, an denen man nur gemischte Freude haben kann. Auf diesem Gebiete zeigte sich die das Mittelalter neben vielem Schönen leider auch charakterisierende Veräußerlichung des religiösen Lebens, die, wie wir sehen, schon im sechsten Jahrhundert begann.

Aber noch tiefer dringen wir zu einer Beurteilung dieser Zeit vor, wenn wir uns im allgemeinen fragen, wie es im fränkischen Reiche mit der Sittlichkeit stand, dem Prüfstein einer echten Religiosität. Leider erhalten wir da viel mehr schlechte als gute Eindrücke. Wir beobachten ähnliche Zustände, wie wir sie auch bei anderen germanischen Staaten, die auf römischem Boden erwuchsen, vorfinden, wo die Germanen, die unter der römischen Bevölkerung sich niederließen, bald sittlich herabsanken. Im fränkischen Reich beobachten wir das hauptsächlich am Königshaus. Was über die Bluttaten Chlodwigs erzählt wird, wollen wir noch nicht heranziehen, denn die Meinung ist wohl begründet, daß die hierüber berichtenden Erzählungen der unter den heidnischen Franken verbreiteten Volkssage entnommen sind; diese heidnische Volkssage hatte ihre Freude an Szenen listiger Grausamkeit, erfand sie gern und dichtete sie leicht denen an, welche sie mit Gewalt und Klugheit ausgestattet wußte. Aber unter Chlodwigs Nachfolgern sind doch Akte scheußlicher Grausamkeit und Brutalität, die den merowingischen Königsthron beflecken, nicht wegzuwischen. Anlaß zu solchen Akten bot meist die unglückselige germanische Anschauung, daß das Reich bei dem Tode eines Herrschers wie ein Privaterbe gleichmäßig unter alle Söhne geteilt werden müßte.

Von den Söhnen Chlodwigs stirbt zuerst Chlodomer 524 in der Schlacht bei Véséronce, in der Franken gegen Burgunder fochten. Er hinterließ drei Knaben, die die Großmutter Chlotilde in ihre Obhut nahm. Die Oheime wollten aber die Knaben beseitigen, um das Reich des Chlodomer unter sich teilen zu können. Sie entrissen durch List die Knaben der Großmutter; dann schickten sie zu ihr einen Boten mit einer Schere und einem entblößten Schwert: die Großmutter solle

entscheiden, ob die Enkel der Schere verfallen sollten, um das Haupthaar zu verlieren und ins Kloster geschickt zu werden, oder ob sie getötet werden sollten. Chlotilde wollte den Enkeln ihr Erbrecht wahren und rief aus: „Lieber will ich sie tot sehen als ihrer Locken beraubt." Auf diese Antwort hin ergriff Chlotar den älteren der Neffen am Arm, warf ihn nieder und stieß ihm ein Messer in die Schulter. Als der Knabe laut aufschrie, fiel sein Bruder dem anderen Oheim, Childebert, zu Füßen und flehte um Schonung. Childebert ließ sich rühren und bat Chlotar um das Leben des Knaben. Aber Chlotar schalt den Childebert, indem er ihm vorwarf, die ganze Sache angezettelt zu haben. Da stieß Childebert den Knaben von sich, der in die Hände Chlotars fiel und von diesem nun ebenfalls mit dem Messer getötet wurde. Die beiden Ermordeten waren zehn und sieben Jahre alt. Ein dritter, namens Chlodoald, konnte von treuen Beschützern geborgen werden. Er schnitt sich selbst die Locken ab, wurde Geistlicher und zu jenem Heiligen, der das nach ihm benannte Kloster St. Cloud begründete.

Das entsetzliche ist, daß solche Gewalttaten bald nicht mehr die öffentliche Meinung erregten. Sie häuften sich derart, daß man sich an sie gewöhnte. Am abstoßendsten wirken sie, wenn sich mit der Gewalt noch ungezügelte Sinnlichkeit verband. Vor der Heiligkeit der Ehe hatten nur wenige dieser Herrscher Achtung. Am berüchtigtsten sind die Ereignisse, die sich an den Namen Fredegundens knüpfen, der Buhlerin des Königs Chilperich. Dieser Chilperich war ein Sohn des eben genannten Königs Chlotar I., der für kurze Zeit nach dem Tode seines Bruders Childebert von 558 bis 561 das Reich in seiner Hand geeint hatte. Nach seinem Tode war das Reich aber wieder unter seine Söhne Charibert, Sigebert, Guntram und Chilperich geteilt worden. Mit Neid sah Chilperich auf den Hof seines Bruders Sigebert, des Herrschers von Austrasien, der die westgotische Königstochter Brunhilde geheiratet hatte. Brunhilde verlieh durch ihre vornehme Abkunft, die feine Erziehung und Bildung dem Hause Sigeberts einen Glanz, gegen den der Hof Chilperichs grell abstach, der die Buhlerin Fredegunde an seiner Seite hatte. So beschloß Chilperich, um dem Bruder gleichzukommen, die Schwester der Brunhilde, Galswintha, zu heiraten. Der Vater gab seine Einwilligung erst, nachdem Chilperich eidlich versprochen hatte, der Tochter allein die Stellung einer Königin zu geben. Aber der Eid war schnell von Chilperich vergessen. Bald herrschte in seinem Hause wieder Fredegunde. Galswintha bat, zu ihrem Vater zurückgeschickt zu werden. Statt dessen ließ sie Chilperich erdrosseln und erhob Fredegunde zu seiner Gemahlin, ein Scheusal, deren Herrschaft in Neustrien eine Kette von Morden bedeutet: sie beseitigte den einzigen Sohn, der dem Chilperich von einer anderen Frau übrig geblieben war, dessen Mutter und Schwester, den König Sigebert von Austrasien, den Bischof von Rouen und viele andere; mehrmals dang sie Meuchelmörder, um die verhaßte Brunhilde zu beseitigen. Doch wir brauchen die Liste von Grausamkeiten, die

den merowingischen Thron verunehrten, nicht ganz hier durchzugehen. Am besten charakterisiert den Verfall des merowingischen Königsgeschlechts eine Weissagung, die im siebten Jahrhundert erzählt wurde. Die Mutter Chlodwigs soll in einer Vision das Schicksal ihrer Nachkommen in einer Reihenfolge verschiedener Tiere geschaut haben. Zuerst sah sie einen Löwen, der ihren Sohn Chlodwig versinnbilden sollte, dann Leoparden und Einhörner, an dritter Stelle gefräßige Bären und Wölfe, zuletzt Hunde, die sich gegenseitig zerrissen, während das Volk um sie herum voll Streit war.

Es ist ja richtig, daß das Herrschergeschlecht mit seiner Zügellosigkeit und Unsittlichkeit dem Volk weit voraus war. Aber auch hier ist das sittliche Niveau noch schlecht genug, bei Römern sowohl wie Franken; beide Schichten ließen hier wie sonst allmählich einen inneren Unterschied nicht mehr erkennen. Die Beamten sahen in ihrem Amte meist nur eine Gelegenheit, sich zu bereichern, und wie die Herren taten es die Diener dieser Beamten. Wo gestraft werden sollte, ging man mit solcher Grausamkeit und Nichtachtung aller Formen vor, daß man darin eher einen Racheakt als die Strafe eines Richters sehen konnte. Auch die Kirche war nur zu oft gegenüber dieser Gewalttätigkeit ohnmächtig. Albinus, der Statthalter der Provence, der später Bischof wurde und noch nicht zu den schlechtesten Männern gehörte, wollte einst den Archidiakon Vigilius von Marseille, der für seine diebischen Diener eingetreten war, verhaften. Es war Weihnachtsfest. Der Bischof hatte die Kirche betreten, und die Messe sollte beginnen. Der Archidiakon wollte den Bischof nach der Sitte zum Altare geleiten. Als der Statthalter den Archidiakon sah, sprang er von seinem Sitze auf, packte den Archidiakon, mißhandelte ihn mit Faustschlägen und Fußtritten und ließ ihn ohne Rücksicht auf den hohen Festtag und auf die Bitten des Bischofs und des Volkes ins Gefängnis werfen.[1]

Aber auch das Volk griff, wo es konnte, zu solchen Gewalttätigkeiten, um seinem Zorn Luft zu machen. In Austrasien war zur Zeit Theudeberts I. Parthenius tief verhaßt wegen des Steuerdrucks, den er dem Volke auferlegte; mit mancher Gewalttat hatte er sein Gewissen beladen, dazu war er als übler Schlemmer bekannt. Bei dem Tode des Königs (548) floh er in die Kirche von Trier, wo ihn die Geistlichen, um ihn der Volkswut zu entziehen, in einer Truhe bargen und mit liturgischen Gewändern zudeckten. Das Volk drang in die Kirche, durchsuchte alle Winkel, zwang die Kirchenhüter, die Schlüssel zur Truhe herauszugeben, und entdeckte den Verhaßten, den es unter Mißhandlungen aus der Kirche schleppte und an eine Säule gebunden zu Tode steinigte.[2]

Das Asylrecht der Kirche wurde noch ärger vom Volke wie von Mächtigen mißachtet. Der Erzbischof Prätextatus von Rouen wurde am Osterfeste 586 auf Anstiften der Fredegunde, der er ihre Schandtaten vorgehalten hatte, am Altare seiner Kathedrale durch einen ge-

[1] Gregor, Hist. Fr. IV c. 43. [2] Gregor, Hist. Fr. III c. 36.

dungenen Mörder erstochen.[1] In der Kirche von St. Denis wollte zur Zeit des Königs Chilperich für seine des Ehebruches beschuldigte Tochter ein Mann den Reinigungseid leisten. Als er geschworen hatte, beschuldigte ihn die Gegenpartei des Meineids. Die beiden Sippen kamen in offenen Streit, zogen die Schwerter und kämpften in der Kirche.[2] Wenn so wenig die Heiligkeit der Kirche geachtet wurde, so kann es nicht wunder nehmen, daß Zucht und Ordnung nirgends mehr aufrechterhalten wurde, zumal durch die vielen inneren Kämpfe die Roheit und Grausamkeit neue Nahrung fanden. Im eigenen Lande raubte, plünderte, schändete und mordete man wie in fremdem Lande. Gregor von Tours, der wahrheitsgetreue Geschichtschreiber der Franken, schließt die Erzählung über das, was die Kirchen unter den Kämpfen zwischen den Brüdern Sigebert und Chilperich erduldet, mit den Worten: „Es war zu jenen Zeiten in den Kirchen ein größeres Wehklagen als zur Zeit der Verfolgung Diokletians."[3]

Neben der Gewalttätigkeit stand eine sinnlose Unmäßigkeit des Genusses. Der Trunkenheit waren alle Stände ergeben. Die Heiligkeit der Ehe wurde nur zu oft mit Füßen getreten, und das Lob, das einst Salvian der Keuschheit der Germanen gespendet, war nicht mehr am Platz. Rücksichtslos strebte man nach Genuß, Ehre, Macht, Geld und schonte dabei das Leben der Mitmenschen so wenig, wie man vor den Geboten der christlichen Sitte, vor den Pflichten der Treue haltmachte und die Heiligkeit des Eides achtete. Ein allerdings berüchtigter Priester von Tours pflegte zu sagen, einen klugen Mann könnte man nicht anders als durch Meineide überwinden.[4] Auch Bischöfe und Priester wie die Frauen wurden mit in diesen sittlichen Niedergang hineingezogen. Austrechild, die kranke Gemahlin des Königs Guntram, die leidenschaftlich am Leben hing, war, als sie das Ende nahe fühlte, über die Ärzte so voll Zorn, daß sie Guntram schwören ließ, er werde die Ärzte, die ihr durch die Medizin das Leben verkürzt hätten, töten lassen. Der König, der den Beinamen des Guten erhielt, ja sogar wegen seiner Kirchenbauten als Heiliger verehrt wurde, erfüllte das Versprechen, und Gregor von Tours fügte nur vorsichtig der Mitteilung die Worte hinzu: „Daß das nicht ohne Sünde geschehen sei, meinen viele klugen Leute."[5] Ein schreckliches Paar war der Bischof Badegisel, der erklärte, daß er nicht deshalb, weil er Kleriker sei, sich abhalten lasse, Rache zu nehmen, und seine Frau, die die scheußlichsten Grausamkeiten beging, wie sie nicht wiedergegeben werden können.[6] Cautinus, der Bischof von Clermont, war wegen seiner Lebensführung von allen verflucht. Er betrank sich derart, daß vier Männer ihn kaum vom Gelage forttragen konnten. Als ein Priester Anastasius seinen Besitz ihm nicht ausliefern wollte, ließ ihn der Bischof in einer Krypta in einen Sarkophag einschließen, in dem eine Leiche lag, um ihn so lebendig zu begraben. Gregor

[1] Ebenda l. VIII c. 31. [2] Ebenda l. V c. 32. [3] l. IV c. 47.
[4] l. V c. 49. [5] l. V c. 35. [6] l. VIII c. 39.

von Tours schildert uns, wie es dem Priester gelang, dem furchtbaren Tode zu entgehen. Dazu bemerkt er noch über Cautinus: „In ihm war nichts Heiliges, nichts Achtungswertes. Bücher besaß er gar nicht, weder kirchliche noch weltliche. Den Juden aber war er sehr teuer und ergeben, nicht weil er, wie es sich für einen Hirten geziemt hätte, um deren Seelenheil besorgt war, sondern weil sie ihm Waren verkauften, meist um höheren Preis, als sie wert waren."[1] Es kam anderseits vor, daß Bischöfe von ihren Klerikern nicht allein beschimpft und mißhandelt, sondern sogar ermordet wurden. Die Meuchelmörder, welche einmal Fredegunde mit vergifteten Dolchen als verkleidete Bettler gegen Childebert, den Sohn der Brunhilde, aussandte, waren Geistliche.[2]

Für die traurige Aufgabe des Historikers, auch solche Schattenseiten aufzudecken, dürften die beigebrachten Beispiele genügen. Wir fragen uns entsetzt, wie es denn kommen konnte, daß in den Dienst der Kirche, die doch so viele Beweise von segensreicher Wirksamkeit noch gab, sich solche Persönlichkeiten einschleichen konnten. Es wird, wenn auch nicht ausschließlich, so doch zu einem guten Teile, die Ursache darin zu suchen sein, daß die Kirche in die Hände des Königs gegeben war. Zum Dank für die Erhebung, die die katholische Kirche den Merowingern schuldete, hatte sie sich fast ganz dem Königtum ausgeliefert. So trat dasselbe ein, was wir unter Konstantin und seinen Söhnen beobachten, nur daß bei den Merowingern, der Barbarei des königlichen Hauses entsprechend, der Einfluß in sittlicher Beziehung vor allem verhängnisvoll wurde. Mit dem Königsgeschlecht sank auch der Episkopat. Während er noch im sechsten Jahrhundert und im Anfang des siebten Jahrhunderts trotz allem im ganzen seine Aufgabe recht erfüllte, stieg er von seiner Höhe dann sichtlich herab. Die kirchliche Disziplin zerfiel. Der Metropolitanverband löste sich auf. Die Konzilien werden immer spärlicher, bis sie ganz aufhören. Die Missionstätigkeit von seiten der fränkischen Kirche geriet ins Stocken. Die Bistümer sah man als einen Privatbesitz an, um den man mit allen erlaubten und unerlaubten Mitteln sich stritt. Die Zahl der unwissenden, abergläubischen, verdorbenen Priester nahm im siebten Jahrhundert deutlich zu.

Man wird nun weiter fragen: Wo ist denn da ein Unterschied vorhanden zwischen den arianischen und katholischen Germanenreichen? Wo zeigt die zivilisatorische Kraft des Katholizismus seine Überlegenheit? Sie zeigte sich eben in dieser schweren Zeit. Die fränkische Kirche war doch nicht völlig in nationale Fesseln geschlagen und damit dem Untergange geweiht. Dank ihrem katholischen Charakter, dank der Universalität der Kirche konnte ihr Hilfe von außen gebracht werden. Sie kam zuerst von Irland, dann von den Angelsachsen, beide Male aus Ländern, die von der Verdorbenheit der römischen Hyperkultur nicht vergiftet worden waren. Die Kämpfe mit diesen Reformideen betrachten wir in den nächsten Kapiteln.

[1] l. IV c. 12. [2] l. VIII c. 29.

§ 3. Die Wirksamkeit der irischen Missionare. Der Verfall der fränkischen Kirche.

Mit den irischen Missionaren greifen Vertreter des reinen Keltentums zum ersten Male in bedeutsamer Weise in die Entwicklung der christlichen Kultur auf dem Festland ein. Schon lange vorher, in vorgeschichtlicher Zeit, hatten die Kelten auf die Entwicklung der abendländischen Kultur eingewirkt. Einst waren sie weit über den Westen Europas ausgebreitet. Sie hatten fast das ganze Alpengebiet, Süddeutschland, das westliche Deutschland inne vom Rhein bis östlich zur Wasserscheide zwischen Rhein—Weser, ganz Gallien und das britische Inselland. In geschichtlicher Zeit sehen wir sie in drei großen Wanderungen von diesem Gebiete vordringen. Ein Teil zog nach Spanien, wo sie die Südwesthälfte von Aragonien, den ganzen Norden und Osten von Alt- und Neu-Kastilien bewohnten und den zweiten Bestandteil für die Bildung der spanischen Nation abgaben, während andere von der Loire-Mündung und der Bretagne zu Schiffe kommend, sich im Nordwesten der Pyrenäenhalbinsel niederließen unter dem iberischen Stamm der Lusitanier. Später im vierten Jahrhundert vor Christus besetzte ein Zweig der Kelten die Po-Ebene in Norditalien, die nach ihnen Gallia benannt wurde. Im dritten Jahrhundert zogen einige Keltenstämme, Galater genannt, noch weiter nach Osten, nach der Balkanhalbinsel, plünderten Griechenland und ließen sich in der Mitte Kleinasiens nieder, wo die römische Provinz Galatien, deren Hauptstadt Angora war, ihren Namen beibehielt und auch der Galaterbrief des Apostels Paulus noch an sie erinnert. Als in der Kultur höher stehende Nachbarn waren die Kelten der Germanen erste Lehrmeister. Den Germanen brachten sie die Bronzekultur und nach derselben die Eisenkultur; sie lehrten ihnen auch die Anfänge staatlicher Organisation, denn aus der keltischen Sprache stammen die Wörter Reich und Amt. Fast alle Kelten wurden von den Römern unterworfen, aber in nicht ganz gleicher Tiefe drang auch bei ihnen die römische Kultur ein. Je weiter sie von dem römischen Kernland waren, desto weniger stark war der Einfluß der römischen Kultur. Doch empfingen sie alle mit der römischen Kultur das Christentum.

Ihr Volkstum hat sich verhältnismäßig rein in den äußersten westlichen Spitzen erhalten, in der französischen Bretagne, in Wales, auf der Insel Man, in Schottland und Irland. Schottland wurde nur zu einem geringen Teil von den Römern erobert, Irland aber überhaupt nicht, und Irland ist darum das eigentliche Kernland des Keltentums geblieben. In den ersten Jahrhunderten des Mittelalters wurden die Iren Skoten genannt und übertrugen ihren Namen auf Schottland, wo durch sie seit dem fünften Jahrhundert n. Chr. die alten Pikten verdrängt wurden. Der Name der irischen Insel lautet anfangs Eriu, britisch Iwerddon, woraus die Römer, den Griechen folgend, Hibernia machten. Bis weit ins Mittelalter hinein wird aber Irland noch Scotia

genannt, zum Unterschied von Schottland als Scotia maior oder Scotia Hibernica näher gekennzeichnet. Unter Schottenmönchen und Schottenklöstern haben wir also im Mittelalter sowohl irische als schottische Mönche zu verstehen.

Charakteristisch für das Keltentum ist die enthusiastische Art, die uns, wie nirgendwo in Irland, bei der Aufnahme des Christentums entgegentritt. Der Enthusiasmus zeigte sich auch in den vielen Missionaren, die von Irland ausgehen, er pflanzt sich noch fort bei den durch ihren keltischen Charakter bestimmten Franzosen in der Kreuzzugsbewegung, die in Frankreich ihre Wiege hatte. Damit verbindet sich aber ein gewisser Mangel an Stetigkeit und Organisation, den wir schon bei den irischen Missionaren des siebten Jahrhunderts beobachten können.

Als Britannien noch römische Provinz war, hatte dort auch das Christentum schon seine Organisation erhalten. Die Bischofssitze von York, London, Lincoln sind schon 314 auf dem Konzil in Arles vertreten. Auch können wir noch die Spuren von dem Martyrium des hl. Albanus in einer Tradition von Verulam bei London zur Zeit der diokletianischen Verfolgung erkennen.

Viel Unruhe rief am Anfang des fünften Jahrhunderts der in dem römischen Britannien wahrscheinlich von irischen Eltern geborene Pelagius mit seiner nach ihm benannten Irrlehre hervor, die er in Rom, Afrika und im Orient verbreitete. Er hatte sie in Britannien nicht gepredigt. Dort faßte sie erst später Fuß, und das gab den Anlaß, daß der Bischof Germanus von Auxerre, von einer gallischen Synode beauftragt, zweimal nach Britannien ging, 429—431 und 447, um dort die Irrlehre zu beseitigen.

Unterdessen hatten die römischen Legionen im Jahre 410 Britannien geräumt. An ihrer Stelle erschienen bald, schon im Jahre 428, die Angelsachsen und kamen seitdem in immer wachsenden Scharen, die Britannen nach Westen drängend. Vor diesem Druck verließ ein Teil der Britannen die alte Heimat und wanderte nach der gegenüberliegenden Halbinsel Armorica, die sie keltisierten und zur heutigen Bretagne, Britannia minor, machten; einige ließen sich in Galicien nieder auf der Pyrenäenhalbinsel. Die zurückbleibenden verteidigten zähe mit der von den Römern ihnen überkommenen Kultur das Christentum. Die äußeren und inneren Bedrängnisse der Britannen schildert der heilige Gildas, der das Kloster Gildas-de-Ruis in der Bretagne gründete. Ein strenger Asket, steht er seiner Zeit ähnlich gegenüber wie Salvian von Marseille. Um ihn herum sah es auch unter den Briten nicht viel anders aus als um Salvian in Südgallien im fünften Jahrhundert. Nachdem er in der um 540 verfaßten Schrift „Von dem Untergang und der Klage Britanniens“ zuerst berichtet hat, wie die Römer über Britannien geherrscht, dann dieses verlassen hatten, zeigt er, wie Gott ihrer Sünden wegen, unter denen er besonders Unzucht und Lüge nennt, die Briten gezüchtigt und den Feinden, Pikten, Skoten und Angelsachsen, preisgegeben habe. Ein

Sieg, den ihnen der Allmächtige noch einmal bei Bath (516 ?) unter der Führung des tapferen und wahrhaftigen Ambrosius Aurelianus geschenkt, habe nur wenig zur Besserung beigetragen. Dann wendet er sich in einer Strafpredigt an seine Zeitgenossen und zwar besonders an die herrschenden Stände, die Könige und Priester, indem er bei ersteren einzelne lasterhafte Persönlichkeiten schildert, bei den letzteren im allgemeinen die Laster des Standes, besonders die Simonie geißelt. Also auch hier sehen wir das traurige Erbe, das die Römer allenthalben in einer sozialen Verdorbenheit zurückließen, aus der wohl einzelne sich retten konnten, aber nicht mehr die Gesamtheit, wo nur noch die Klöster die Zufluchtstätte für diejenigen sind, die christlichen Idealen nachstreben. Im Stil erkennen wir deutlich die keltische Eigenart an der bilderreichen, poetischen, phantastisch überladenen Ausdrucksweise, welche eine ernste, tiefe Hingabe an die Tugendideale des Christentums umhüllt. Ein seltsames Elaborat kam um dieselbe Zeit in einer Klosterschule des südwestlichen Britanniens zustande, die in einer Art Geheimsprache abgefaßten Hisperica famina, eine Sammlung von Schulaufsätzen über verschiedene Gegenstände, die Tagesbeschäftigungen der Klosterschüler, Himmel, Meer, Feuer, Licht, Erde, Wind und allerlei andere Themata. Die Aufsätze, von denen verschiedene Redaktionen vorgefunden wurden, sind mit Hilfe eines Glossars gearbeitet, das ganz seltene, verdrehte Wortbildungen enthielt. Hier mußte man natürlich noch mehr Mühe haben, die Kenntnis der Schulsprache weiterzugeben, und diese Literatur zeigt uns, zu welchen verzweifelten Mitteln man dabei griff. Aber es tritt auch hier, wo die Römerherrschaft längst abgetan war, deutlicher als irgendwo anders hervor, daß die Kirche allein die Reste höherer Bildung bewahrte und vermittelte.

Die Kirche war es auch, die das von den Römern nicht unterworfene Irland mit der abendländischen Kultur verknüpfte. Es war ihre erste Ausdehnung außerhalb des römischen Reiches. Als Apostel Irlands wird der heilige Patrick verehrt, der, im Norden Britanniens geboren, von irischen Seeräubern nach Irland gebracht, dort zum Schafhüten verwendet wurde. Nachdem es ihm gelungen war, aus Irland zu entfliehen, bereitete er sich zum apostolischen Beruf in Gallien vor. Er lernte das klösterliche Leben in Lerin kennen, verweilte längere Zeit in Auxerre und kam 432 als Missionar nach Irland zurück, dessen Sprache er kannte. Für sein Missionswerk, in dem er bis zu seinem Tode wirkte, war er auch als Schriftsteller tätig. Sicher sind von ihm eine Art Selbstbiographie, Confessio betitelt, und ein Brief an die christlichen Untertanen des britannischen Herrschers Coroticus, nebst einigen Versen in keltischer Sprache unter dem Titel Lorica (Glaubensrüstung). Der reichliche Legendenkranz, der ihn umgab, zeigt uns den großen Eindruck, den bei den Iren sein Kampf gegen das Heidentum, seine Sorge um das Seelenheil hervorrief.

Die Organisation der Kirche paßte sich den lokalen Verhältnissen an, wie sie in Britannien und Irland waren. Es lag ihr das Clan-

System zugrunde, die Einteilung in die von Häuptlingen beherrschten Stämme. Städte gab es ja in Irland nicht, und die im römischen Britannien einst vorhandenen verfielen. So deckten sich die Diözesen mit den Stämmen der einzelnen Häuptlinge. In Irland trat bei der Ausbreitung des Christentums der Stammeshäuptling in der Regel einen Platz für die Kirche und ein Kloster ab, und das Kloster übernahm in der Hauptsache die Seelsorge für den Stamm. Diese Eigentümlichkeiten konnten sich in der irischen Kirche ungestört entwickeln, da sie fast ganz auf sich angewiesen war und dazu das Glück hatte, von den Wellen der Völkerwanderung verschont zu bleiben. Hier erkennen wir zum ersten Male, wie der Boden für das Aufgehen des christlichen Samens viel günstiger war, wenn die verdorbene antike Gesellschaft nicht den Untergrund bildete, durch den auf dem Festlande allenthalben auch in der Kirche Verwirrung und Niedergang herbeigeführt worden war. Wenn schon auch auf dem Festland es hauptsächlich die Klöster waren, die die sittliche Erneuerung der Christen herbeiführten, so ist das noch viel mehr in Irland der Fall. Nirgends gab es so viele Klöster als hier. Nirgends war der religiöse Idealismus und Enthusiasmus damals so groß als in Irland.

Die Klöster waren nicht nur zahlreich, sondern bei den vielen Mönchen, die die einzelnen Klöster bewohnten, finden wir auch einen außergewöhnlichen Ernst im Streben nach christlicher Vollkommenheit. Der Ausgangspunkt dieser Klosterblüte war das von Finnian, dem Schüler des Britenbischofs David von Menevia, 520 gegründete Kloster Clonard in Meath an der Ostküste, das 3000 Mönche gezählt haben soll. Viele Tochterklöster gingen von Clonard aus; das berühmteste von ihnen wurde Bangor bei Belfast im Nordosten Irlands, von dem wir ein liturgisches Denkmal in einem Antiphonar von Bobbio haben, das, zwischen 680 und 691 verfaßt, uns die Hymnen überliefert, die in Bangor beim Gottesdienste gesungen wurden, und in dem der Gründer des Klosters, Comgall oder Comgill, besonders gefeiert wird. In diesen Klöstern herrschte eine nicht geringe Bildung. Man verstand es nicht nur, nach antiken Mustern lateinische Verse abzufassen, astronomische Fragen zu behandeln und chronologische Berechnungen anzustellen, sondern man vertiefte sich im Laufe der Zeit auch in das Studium der griechischen Sprache, in der einige Iren im neunten Jahrhundert eine außerordentliche Fertigkeit erreichten. Dabei pflegten die Mönche hier mehr als auf dem Festlande die heimische Sprache; sie liebten es, in ihr Gebete, religiöse Dichtungen, Predigten, liturgische und theologische Abhandlungen niederzuschreiben. Die gälische Sprache fand sogar Eingang in liturgische Bücher, wie sie auch in Annalen und Heiligenleben verwendet wurde. Bei dem Studium nahm in den Klöstern natürlich die Heilige Schrift den ersten Platz ein, und die Kenntnis, die man von ihr hatte, zog ebenso wie die Höhe der Askese seit dem siebten Jahrhundert viele fremde wißbegierige Priester und Mönche zu den irischen Klöstern. Mit ihren Handschriften und Kommentaren der Bibel verbreiteten sich ihre Sprachdenkmäler in

Form von biblischen Glossen weithin auf das Festland. Außerdem hat die apokryphe Literatur, und besonders was in ihr von den Engeln berichtet wurde, die Iren angezogen; hier fand ihre Phantasie die Befriedigung, die sich auch in Visionen und Träumen entfaltete, freilich auch zu manchem Aberglauben verleitete. Der Zug des Seltsamen, Geheimnisvollen, die Vorliebe für das Symbolische, die sich schon früher bei ihren Druiden ausgeprägt hatte, tritt uns am sinnfälligsten in ihren Handschriften entgegen, deren Herstellung in den Klöstern sorgsame Pflege fand.

Die Schreiber erfreuten sich einer besonderen Achtung in den Klöstern und in der Gesellschaft. Ihr Wergeld war so hoch wie das eines Abtes oder Bischofs. Unter der Oberaufsicht des wohl erfahrenen Schreibers arbeiteten in der Schreibstube mehrere Gehilfen. Von der Mühe, der sich die Schreiber zu unterziehen hatten, aber auch von ihrer Frömmigkeit und Behaglichkeit haben sie uns in gelegentlichen Noten manch originellen Ausdruck hinterlassen. So lesen wir einmal: „Ich werde daran denken, o Christus, daß ich das für Dich geschrieben habe, denn ich fühle mich heute sehr müde, Sonntag abend." Ein andermal: „O meine Hand, die du auf das weiße Pergament geschrieben hast! Das Pergament hast du berühmt gemacht, aber was wird aus dir werden? Die vertrocknete Spitze eines Knochenhaufens —."[1] Einige Verse aus einem St. Gallener Kodex zeigen uns einen Mönch, der von linder Mailuft verlockt, seinen Schreibtisch im Freien aufgeschlagen hat und uns damit auch seine Naturfreude trefflich bekundet:

„Rings umschließt mich Waldeshag, der Amsel Lied schallt zu mir her;
Bei meinem Pergament, dem linienreichen, klingt mir der Vögel trillernder Gesang.
Von Baumeswipfeln ruft mit heller Stimme im grauen Mantel mir der Kuckuck zu.
Fürwahr — es schütze mich der Herr — schön schreibt sich's unter dem Waldesdach."[2]

Besonders die Evangeliarien und Psalterien wurden in den irischen Klöstern mit viel Sorgfalt ausgeschmückt. Man stellte die Symbole der Evangelisten auf einem Blatt dar, das durch ein Kreuz in vier Felder geteilt und von einem kunstvoll verschlungenen Rahmen eingefaßt war, oder die Evangelisten allein am Anfange eines jeden Evangeliums, oder den Heiland, das Jüngste Gericht, in den Psalterien David mit der Harfe, die das für die sinnende Phantasie des Volkes charakteristische Wappen Irlands wurde. Die reiche Ornamentation entfaltete sich vornehmlich in den Initialen und ersten Zeilen der Handschriften, wobei man an Farben, die noch heute in seltener Frische glänzen, Zinnober, Grün und Gelb verwendete. An den Figuren fällt uns der Mangel an Sinn für Perspektive, Proportion und Ausdruck auf, wie die Unbeholfenheit in der Darstellung der Bekleidung, die mehr als Einwicklung in

[1] Gougaud, Les chrétientés celtiques 332.
[2] Kuno Meyer in Kultur der Gegenwart, Abt. XI, 1, S. 81.

Bänderwulsten erscheint und bisweilen karikaturenhaft wirkt. Aber sowenig Talent die irischen Buchmaler in der Erfassung und Wiedergabe der realen Erscheinungen haben, so geschickt und erfinderisch sind sie, sobald sie ihre Einbildungskraft zur Geltung bringen wollen. Da entfalten sie in den endlos verschlungenen Linien eine außerordentliche Feinheit und Genauigkeit und große künstlerische Originalität, die im achten und neunten Jahrhundert zur vollen Entfaltung kommt. Künstlerische Verflechtungen charakterisieren die keltische Kunst, wobei in die vielfach verschlungenen Spiralen allerhand Vögel, Schwäne, Pfauen, Störche eingefügt werden, aber merkwürdigerweise keine Motive aus der Pflanzenwelt.

An dieser Ornamentik verstehen wir den keltischen Zug zu dem rätselhaft Verschlungenen, zu dem Seltsamen und teilweise Bizarren, das auch in der Literatur wie in dem Wesen bei einzelnen Personen und ihrer Askese sich so oft zeigt. Es wäre ungerecht, wenn man von der Askese der irischen Mönche spricht, zu übersehen, was sie in der Bewirtschaftung des Bodens tagtäglich verrichteten, wo sie der Hilfe der Tiere entbehrten, und wie sehr sie frommem Gebet obgelegen haben, aber daneben darf man doch daran erinnern, wie sie, da sie zum Martyrium keine Gelegenheit hatten, sich überboten in den Gesten der Anbetung. Mit Vorliebe beteten sie, die Arme in Kreuzform ausgestreckt, bald stehend, bald kniend oder liegend, und die betende Stellung mit ausgebreiteten Armen bildete durch die lange Zeit, in der sie darin verharrten, eine besondere Art der Kasteiung. Von einigen Asketen wird, wohl in poetischer Übertreibung, erzählt, daß sie jahrelang so verharrten, so daß die Vögel auf ihrem Haupte und in ihren Händen Nester bauten. Eine andere eigentümliche Form ihrer Kasteiung bestand darin, daß sie sich in das kalte Wasser der Flüsse oder Teiche stellten und so Psalmen beteten. Diejenigen, die an der Strenge des Klosterlebens nicht genug hatten, zogen als Eremiten auf verlassene Inselklippen, wo sie sich laben konnten an der Weite des Meeres und dem Tosen der Wellen, die ihnen die Macht des Schöpfers stündlich vor die Sinne führten, und wo ungestörte Einsamkeit und größte Entbehrung ihnen in höchstem Maße zuteil werden konnten.

Eine einheitliche Regel für die irischen Klöster gab es nicht. Jedes größere Kloster hatte seine eigene Regel. Aber natürlich waren die Grundzüge die gleichen. Gehorsam, Armut, Keuschheit bildeten überall die Grundlage des gemeinsamen Lebens. Äußerlich zeigte sich eine Klostergemeinde als eine Hüttenniederlassung. In je einer, meist hölzernen Hütte wohnten einige Mönche oder nur einer. Der Abt hatte seinen Wohnsitz etwas erhöhter über den anderen Zellen. Dann gab es in der Mönchsstadt besondere, aber immer recht bescheidene Räume für die Küche, das Speisehaus, die Gäste und die Werkstätten. Da die Klöster Stammesklöster waren, von dem Stamm, dem der Gründer angehörte, unterhalten wurden durch Abgabe des Zehnten und aller Erstlinge von Früchten und Tieren, so bestimmte der Stammesfürst zum Abt meist ein Mitglied seiner Familie. Der Abt

war dann der eigentliche religiöse Leiter des Stammes, ist oft zugleich Bischof, oder wenn er es nicht war, hatte er dann einen zum Bischof geweihten Mönch neben sich. Man hat diese Organisation in scharfen Gegensatz zur kontinentalen Kirche und ihrer hierarchischen Ordnung setzen wollen. Aber ein grundsätzlicher Gegensatz war nicht vorhanden. Die Unterordnung des Mönchbischofs unter einen Abt, der nur Priester war, bezog sich nur auf die Jurisdiktion, nicht auf den Ordo. In Hinsicht auf den Ordo stand der Bischof höher als der Abt. Deutlich sind auch Weltgeistliche und die verschiedenen Abstufungen des Klerus in der irischen Kirche zu erkennen. Und wenn wir von Frauen von Priestern oder Diakonen oder sogar von Bischöfen hören, so darf man daraus nicht auf den Fortfall der Zölibatspflicht schließen. Es finden sich solche Benennungen auch damals in Rom, und sie erklären sich daraus, daß diejenigen, die als Laien oder niedere Kleriker geheiratet und als solche vielleicht auch Kinder gehabt hatten, ihren höheren Titel dann auch ihren Frauen übertrugen, obgleich sie mit ihnen keinen ehelichen Verkehr mehr hatten. Die eigentümliche Organisation mit dem starken Hervortreten der Klöster erklärt sich aus dem Clansystem und der Bedeutung, die die Klöster bei der Missionierung des Landes ausübten. Ähnliche Verhältnisse können wohl auch heute noch in Missionsländern bestehen, wo Klöster der Mittelpunkt eines Missionsbezirkes sind.

Auch andere Verschiedenheiten sind übertrieben worden, indem man die irisch-britische Kirche als romfreie Kirche hinstellen wollte. Bei der abgeschiedenen Lage der irischen Kirche war es natürlich, daß nicht jede weitere Entwicklung, die auf dem Festland schnell um sich griff, oder eine Neuerung, die von Rom aus verbreitet wurde, in Irland Nachahmung fand. So wurde hier die neue von Dionysius Exiguus in Rom eingeführte alexandrinische Osterberechnung nicht angenommen. Das war allerdings eine später stark hervortretende äußere Verschiedenheit, aber doch keine grundsätzliche. Die Autorität Roms wurde auch in Irland anerkannt, wenn man schon in seinen Gewohnheiten nicht ohne weiteres Rom folgen wollte. Irgend eine Verschiedenheit in der kirchlichen Lehre bestand zwischen der irischen Kirche und der des Festlandes nicht. In den äußeren Unterschieden, die da waren, prägte sich nur noch die besondere keltische Art aus, deren Hervortreten außer der abgesonderten Lage auch durch die so ganz anders gearteten sozialen Verhältnisse begünstigt wurde.

Eigenartig war auch der Wandertrieb, der von den irischen Mönchen asketisch verwertet wurde, indem sie das Lossagen von der Gemeinschaft der Heimat und des heimischen Klosters als ein inneres Opfer dem Herrn darbrachten. Das sonderbarste unter den Wanderern sind die legendären Pilger, die nach dem Beispiel des heiligen Brendan eine Barke bestiegen, um sich auf dem weiten Meere dem Willen Gottes zu überlassen. Was an Wirklichkeit davon festzuhalten ist, läßt sich schwer sagen. Aber die Phantasie beschäftigte sich gern mit der Erzählung solcher und ähnlicher Meerfahrten, die

Anlaß gaben, wunderbare Märchenländer auszumalen, zu denen die Meereinsiedler kamen.

Dieser Wandertrieb ist aber bald zum Missionstrieb geworden, den wir den Iren nicht hoch genug anrechnen können. Sie waren von ihren Klöstern her gewöhnt, sich um die Seelsorge des Stammes, zu dem sie gehörten, zu bekümmern. Diese apostolische Sorge begleitete sie in die Fremde, in die sie darum auch meistens zu mehreren hinauszogen. Das lag den Klöstern des Festlandes bisher fern. Im Gegenteil strebten diese nach der anderen Richtung, die ja ihr Entstehen hervorgerufen hatte, sich von der geräuschvollen Welt mit ihrer irdischen Gesinnung zurückzuziehen, und sie hatten bis dahin meist nur durch einzelne auf die Außenwelt gewirkt, die wie Severin und Martin von Braga einem inneren Rufe folgten, oder als Bischöfe aus dem Kloster heraus in den Beruf eines Seelenhirten gewiesen wurden. Abgesehen von der Zeit der Apostel hatte sich die Missionstätigkeit bisher auf das römische Reich beschränkt. Auch bei den Franken beschränkte sich ihre Missionstätigkeit eigentlich nur auf die Ausbreitung der Kirche unter den Heiden im Frankenreich oder bei den durch die Franken unterworfenen Stämmen. Den Gedanken, über die Grenzen des eigenen Reiches hinaus das Evangelium zu tragen, erfaßte man kaum. Wenn sich die christliche Lehre gleichwohl dorthin verbreitete, so geschah das fast nur in der Weise, daß sich christliche Fürstentöchter mit heidnischen Fürsten vermählten und die Freiheit ihres Bekenntnisses sicherten, indem sie zu besserem Schutze sich von einem katholischen Priester oder Bischof begleiten ließen. So kam Theudelinde zu den Langobarden, Chlotilde zu dem heidnischen Frankenkönig Chlodwig, und ein anderes Beispiel werden wir noch bei den Angelsachsen kennen lernen. Aber wenn nicht besonders glückliche Umstände wie bei den Franken und Langobarden vorhanden waren, wo die katholischen Königinnen den katholischen Bischöfen der unterworfenen Römer die Hand reichen konnten, so konnten diese Keime sich nicht weiter entwickeln. Das Verdienst der Iren ist es, daß sie zuerst durch apostolische Männer die nationalen Schranken überschritten. Es war das für die Grundlegung einer christlichen Kultur im Abendlande von größter Bedeutung. Nicht mehr das Schwert war es, das eine Verbindung herstellte, die für die christliche Lehre meist nur von zweifelhaftem Wert war, sondern die Kraft innerer Überzeugung, die anderen helfend sich nahte und um freien Anschluß warb. Das entsprach erst ganz der Weisung des Heilandes: Gehet hin und lehret alle Völker.

Verfolgen wir hier zunächst die Missionstätigkeit der Iren. Sie setzte ein unter Columban dem Älteren, einem Schüler des Klosters Clonard, der die irischen Klöster Darrow in Meath und Londonderry in Nordirland gegründet hatte. Er reifte zum Apostel Schottlands heran, als er mit zwölf Mönchen Irland im Jahre 563 oder 565 verließ und auf der kleinen Insel Hy oder Jona im Westen Schottlands eine Missionsstation schuf. Ein anziehendes Bild von seiner glücklichen

Persönlichkeit entwirft sein Biograph Adamnan, indem er von ihm sagt: „Inmitten aller seiner Mühsale zeigte er sich allen leutselig und freundlich; er trug die Freude des Heiligen Geistes in dem Innern seines Herzens.“ [1] So begann er die Bekehrung der noch heidnischen Pikten im Norden Schottlands, in dem er verschiedene Klöster gründete, die unter der Leitung des Mutterklosters Jona blieben, wo Columban am 9. Juni 597 starb. Das Christentum drang von hier schon im siebten und achten Jahrhundert über die Orkneys, Shetland- und Faröer-Inseln, die „ultima Thule“ der Alten, bis Irland vor.

Nach einer anderen Richtung sollte sich die Tätigkeit Columbans des Jüngeren erstrecken. Er stammte aus Leinster, dem südöstlichen Teil von Irland, und wurde durch eine Rekluse dazu gebracht, Mönch zu werden. Seine Mutter wollte ihn davon zurückhalten und warf sich an der Schwelle des Hauses quer nieder, um ihm den Ausgang so zu wehren. Er aber sprang über sie hinweg, ihr zurufend, sie solle sich freuen, er werde sie in diesem Leben nicht mehr wiedersehen, sondern dorthin gehen, wo sich der Weg des Heiles für ihn öffne. Die Herbheit, mit der er so von seinem Elternhause Abschied nahm, blieb ihm zeitlebens. Im Kloster Bangor ließ er sich durch den Abt Comgall in strenger Klosterzucht heranbilden und nahm in reichem Maße in sich auf, was an Wissenschaften ein irisches Kloster bieten konnte. Es war für die damalige Zeit nicht wenig. In den Briefen und Versen, die wir aus späterer Zeit von ihm haben, bewundern wir die gewandte Art, wie er die lateinische Sprache handhabt, in ihr seine Ansichten darlegen, seine Gefühle und Stimmungen zum Ausdruck bringen kann. Nachdem er das Widerstreben seines Abtes überwunden, begab er sich mit zwölf Genossen in die Fremde, zunächst nach der von Briten bewohnten Bretagne. Aber hier fühlte er sich wohl noch zu heimisch, und so zog er weiter ins Frankenreich. Es wird um 590 gewesen sein. Die fremden Ankömmlinge mußten schon durch ihr Äußeres großes Aufsehen erregen. Während die Mönche des Abendlandes die Haare in der Form der sogenannten Petrustonsur derartig abschnitten, daß rings um das Haupt ein kurzer Haarkranz stehen blieb, ließen die Iren die Haare des Hinterhauptes wachsen, so daß sie bis auf die Schultern herabfielen; vorn aber war das Haar geschoren bis auf einen kurzen Halbkranz von Haaren. In der Hand hatten sie lange Stöcke. Übergehängt trugen sie an Riemen Wasserflaschen und lederne Säcke, in denen die liturgischen Bücher aufbewahrt wurden, dazu am Halse Reliquienkapseln und Gefäße zur Aufbewahrung der konsekrierten Hostien.

Wir kennen die tiefen Schatten, die das religiöse Leben im Frankenreiche am Ende des sechsten Jahrhunderts trübten, und verstehen darum, wenn der Biograph des Heiligen, Jonas von Bobbio, bemerkt: „Dort war wegen der häufigen Einfälle äußerer Feinde oder der Nachlässigkeit der Hirten die Kraft der Religion fast zuschanden geworden.

[1] Adamnani Vita Col., Praef. II, hrsg. von Fowler p. 6.

Nur der christliche Glaube blieb; die Heilmittel der Buße und die Liebe zur Abtötung fand man kaum oder nur in wenigen Orten."[1] Der letzte Satz hatte noch seinen besonderen Sinn durch die strenge Bußpraxis, die Columban aus Irland mitbrachte, und die auf dem Festland erst durch Columban und seine Genossen Eingang fand.

Seit dem christlichen Altertum kannte man im wesentlichen auf dem Festlande für die Praxis gegenüber den Laien nur die öffentliche Kirchenbuße, mit der offenbar schwere Sünden belegt wurden. Es hing das mit der Sitte der Erwachsenentaufe zusammen, die man erst in reiferem Alter nach einem längeren Katechumenat empfing, in dem man sich durch die sogenannte Taufbuße von der Sünde innerlich frei zu machen strebte. Die so als volle Mitglieder in die Kirche Aufgenommenen, von aller Sündenschuld Befreiten galten als gefestigte Christen, bei denen in der Regel ein Bruch des Taufgelübdes nicht mehr zu erwarten war. Die schweren äußeren Tatsünden, die als ein solcher Bruch angesehen wurden und, wenn sie nicht offenbar waren, zu bekennen waren, strafte die Kirche durch offenen Ausschluß und öffentliche Buße, nach der nur einmal wieder eine Vergebung der Sünden und Wiederaufnahme in die Kirche durch die vom Bischof erteilte reconciliatio erfolgte. Die leichteren Sünden büßte man durch Gebet, Fasten und gute Werke, nur hier und da auch durch privates Sündenbekenntnis, nach dem man sich vom Priester Ermahnungen und wohl auch die Auflegung einer Privatbuße erbat; doch wurde letzteres nur als ein Akt freiwilliger Frömmigkeit angesehen. Aber es darf dabei nicht übersehen werden, daß die Kirche von Anfang an, gestützt auf die Worte des Heilands, das Recht in Anspruch genommen und ausgeübt hat, die Sünden nachzulassen. Die reconciliatio war nicht nur eine Wiederaufnahme in die volle Kirchengemeinschaft, sondern auch ein Nachlaß der Sünde. In den Klöstern des Orients hatte sich zuerst die Sitte eingebürgert, daß man alle Sünden, auch die leichten und Gedankensünden, im geheimen bekannte, damit sie durch gemeinsames Gebet geheilt würden. So spricht Basilius davon in seiner Regel. Cassian empfiehlt den Mönchen, daß die geheimsten Gedanken selbst von dem Mönche seinem Senior zu bekennen wären. Benedikt hatte in seiner Regel auch davon gesprochen, daß der Mönch die geheimen Sünden dem Abte oder den geistlichen Älteren bekennen solle, „die verständen die eigenen und fremden Sünden zu heilen, nicht aber sie aufzudecken und bekannt zu machen."[2] In den irischen Klöstern war es Vorschrift, daß die Mönche zweimal am Tage ihrem Oberen beichteten. Die Nonnenregel, welche der in Luxeuil erzogene Bischof Donatus von Besançon aus den Regeln der heiligen Columban, Benedikt und Cäsarius von Arles zusammenstellte, verordnete, daß die Schwestern dreimal am Tage ihrer Oberin beichteten, wie das im

[1] Jonas, Vitae Columbani etc. I c. 5.

[2] Benedicti Regula c. 46. Vgl. im allgemeinen zu den obigen Ausführungen Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament, 2. Aufl. Freiburg i. B. 1910.

Kloster Faremoutier Übung war, wo auch die Oberin die Buße auferlegte.[1]

Man ging in Irland noch weiter, indem man, was in Klöstern Übung war, bei dem Volke einführte. Das entsprach dem Einfluß, den hier die Klöster auf die Laien in der Seelsorge ausübten, erklärt sich wahrscheinlich auch daraus, daß hier die öffentliche Buße mit der Rekonziliation nicht eingeführt worden war. Um eine Richtschnur für die Seelsorger zu geben, stellte man Bußbücher oder Bußordnungen, Pönitentialien, zusammen, die für die verschiedenen Sünden den Laien geeignete Bußstrafen verzeichneten, welche der Mönchpriester auferlegte, dem der Laie die Sünden bekannte. Ein solches Bußbuch verfaßte schon ein gewisser Vinniaus, in dem einige den ältern Finnian, Abt von Clonard † 548, andere den jüngeren Finnian, Abt und Bischof von Maghbile † 589, erkennen wollen. Jedenfalls kannte Columban der Jüngere dieses Bußbuch. In dem gleichen Geist ist ein Bußbuch geschrieben, das wahrscheinlich von ihm während seines Wirkens in Gallien verfaßt wurde. Es ist ein eigenes, den Verhältnissen, die er da antraf, angepaßtes Bußbuch. Die Sünden, die darin mit Bußen bedacht werden, sind solche, die im Frankenreich eben damals das sittliche Leben so sehr herabzogen, die Gewalttätigkeiten der Geistlichen und Laien, die Unzuchtsünden, die Unmäßigkeit in Speise und Trank, Meineid und Sünden gegen das siebte Gebot, Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten. Darauf werden verschieden lange Bußzeiten gelegt, mit Fasten und Almosengeben, Verbannung aus der Heimat und Eintritt in ein Kloster. Das wichtigste war, daß Columban auf das Bekenntnis der Sünden, die Beichte, drang und die Gewissen schärfte. Der Begriff der schweren Sünde, der bisher mehr äußerlich gefaßt war, begann sich zu erweitern, und damit erhielt die Pflichtbeichte eine größere Ausdehnung. Außerdem wurde das regelmäßige Beichten als religiöse Sitte vor der Kommunion eingeführt. Eine viel intensivere Seelsorge konnte nun einsetzen. Die öffentliche Kirchenbuße war dadurch verfallen, daß die, welche sie verdienten, es darauf ankommen ließen, bis sie dazu genötigt wurden, anderseits eifrige Gläubige sich zur Kirchenbuße drängten, die es vielleicht nicht notwendig hatten, aber gern dieselbe als Askese auf sich nahmen. Nun konnte eine individuellere Behandlung der Sünder einsetzen, und wie die Ohrenbeichte das Herz erleichterte, so stärkte die baldige Lossprechung den schwachen Menschen zum neuen Kampf. Im Altirischen hatte man für den Beichtvater einen besonderen Namen, der uns zeigt, wie man denselben schätzte. Man nannte ihn aumchara, was soviel bedeutet als „Freund der Seele". Dem Lehrer Columbans, Comgall von Bangor, wird der Satz zugeschrieben: „Ein Mensch ohne aumchara ist ein Körper ohne Haupt".[2]

[1] Regula Donati ad virgines (Migne P. l. 87) c. 19, 23. Jonas, Vitae Columb. etc. l. II c. 19.

[2] Gougaud 278.

Freilich, was da im geheimen zur sittlichen Hebung der einzelnen geschah, das bleibt dem Historiker größtenteils verborgen.

Wir können nur im allgemeinen den großen Erfolg Columbans und seiner Jünger erkennen. Derselbe ist um so höher zu werten, als Columbans Strenge und Rauheit, sein engherziges Festhalten an Äußerlichkeiten, die er von seiner Heimat mitbrachte, ihm manche Schwierigkeiten bereiteten. Man stieß sich besonders an seiner Osterberechnung und an der irischen Tonsur. Er schuf sich damit einen Widerstand, der mit Recht von ihm verlangen konnte, daß er sich der hergebrachten Gewohnheit des Landes, besonders in einer so einschneidenden äußerlichen Frage wie der Festsetzung des Osterdatums, füge. Aber anderseits war es eben der Ernst des Bußpredigers, der in Columban anzog, und den damals das Frankenreich notwendig hatte. Mehr als ein halbes Jahrhundert beherrschte er mit seinem Geiste das Frankenreich zu einem großen Teile und brachte eine erhebliche, wenn auch nicht andauernde Erneuerung des religiösen Lebens hervor.

Bald nachdem er in den Vogesen bei Anegray ein Kloster gegründet hatte, fand er bereitwilligen Anklang, ein Zeichen, daß die Keime des religiösen Lebens im Frankenreich nicht erstorben waren, sondern nur der Erweckung harrten. Schon bei der Gründung des Klosters half ihm das Volk der Umgegend. Schnell nahm die Zahl der Mönche so zu, daß Columban ein zweites Kloster in Luxeuil und dann noch ein drittes in Fontaines begründen konnte. Luxeuil wurde der Mittelpunkt der von Columban ausgehenden religiösen Neubelebung. Es erreichte den Höhepunkt seiner Blüte unter dem zweiten Nachfolger Columbans, dem Abt Eustasius († 629). Von Luxeuil aus wurden drei weitere Tochterklöster gegründet, darunter Granfelden im Münstertal, Diözese Basel. Und dazu kamen noch viele andere Klöster, die mittelbar auf Columban zurückgingen, indem sie von Personen gegründet wurden, die als Mönche oder Laien von Luxeuil aus ihre Anregung empfangen hatten. Zahlreich waren die Söhne vornehmer Familien, die nach Luxeuil zur Erziehung gegeben wurden. Bei nicht wenigen Klostergründungen der nächsten Zeit können wir nachweisen, wie sie mittelbar auf Columban zurückgehen. Teils waren sie von Personen gegründet worden, auf die in der eindrucksfähigen Jugendzeit die ernste Prophetengestalt Columbans einen tiefen Eindruck ausgeübt hatte. Mehrere blühende Klöster in der Landschaft Brie östlich von Paris gingen von den Kindern der Familien aus, bei denen Columban einst auf dem Wege von Nantes nach Austrasien kurze Gastfreundschaft genossen hatte.

In dem Hause des königlichen Tischgenossen Chagnerich hatte er jene Burgundofara als Mädchen gesegnet, die nachher auf dem väterlichen Gut bei Meaux das Kloster Faremoutier gründete und leitete, das eine große Anziehung auf vornehme Töchter im Frankenreiche und bei den Angelsachsen ausübte. Deren Bruder Chagnoald schloß sich alsbald Columban an, wurde Mönch in Luxeuil und dann Bischof von Laon, während Faro, ein anderer Bruder, die Leitung des Bistums

Meaux erhielt; beide förderten die Klöster der Columbanrichtung in mancher Beziehung. Ähnlich wirkte bei der in der Nähe angesessenen Familie des fränkischen Großen Autchar die von Columbans Besuch ausgegangene Anregung. Der älteste Sohn Autchars, namens Ado, gründete das Frauenkloster Jouarre an der Marne, aus dem die erste Äbtissin von Chelles, einer Stiftung der Königin Bathildis, hervorging. Der zweite Sohn Audoin oder Dado, einst des Königs Kanzler, stiftete als Bischof von Rouen mit seinen Brüdern das Kloster Rebais, wo der hl. Filibert gebildet wurde, der die Klöster Jumièges bei Rouen und Noirmoutier an der Loiremündung begründete. Von Rado, einem dritten Sohne Autchars, der an dem Hofe des Königs die Stelle des Schatzmeisters innegehabt hatte, wurde das Kloster Reuil an der Marne gegründet. Die Anregungen, die von diesen Klöstern ausgingen, vervielfältigten sich schnell weiter. Ältere Klöster wurden nach dem Beispiel von Luxeuil reformiert. Mehr als fünfzig Klöster lassen sich zusammenstellen, die unter dem irischen Einfluß stehen, den Columban nach dem Festlande gebracht hatte. Noch weiter kann man gehen und sagen: Wer immer in dieser Zeit sich in der Pflege des religiösen Lebens hervortat, bei dem kann man meist eine Anregung von Luxeuil oder den Columbanjüngern voraussetzen.

Es war nicht allein das religiöse Leben, das in diesen Klöstern gefördert wurde; viele Klöster, die in dem Walde, in der Einöde gegründet wurden, haben sich dabei um die Urbarmachung des Landes durch die Handarbeit ihrer Mönche die Verdienste der ersten Kulturpioniere in wirtschaftlicher und geistiger Beziehung erworben. Ein großer Teil des noch unbebauten Landes in Gallien wurde damals durch Mönche ausgerodet, so besonders in den Vogesen, Ardennen und Flandern, in den noch unbewohnten Gegenden an der unteren Seine und in der Champagne.[1] Diese Kulturtätigkeit der Klöster, welche den Ursprung so vieler Ansiedlungen und Städte bildete, setzte sich dann nur wenig unterbrochen weiter fort besonders rechts des Rheins. Ihren Hauptanstoß erhielt sie von den Jüngern Columbans, die ebenso mit ihren Armen schwere Ackerarbeit verrichteten, wie sie mit ihren feinen Händen das Pergament beschrieben und mit ihrem mahnenden ernsten Wort die Seelen zu leiten bemüht waren. Von ihnen ging die erste Klosterseelsorge auf dem Festlande aus.

Ihrer Eigenart bewußt, strebten diese Klöster danach, eine ähnliche Stellung auch im Frankenreich zu erhalten, wie sie die irischen Klöster in der Heimat innehatten, die aber der bisherigen Gewohnheit auf dem Festlande widersprach. Daß die Klöster den Diözesanbischöfen unterworfen sein sollten, hatte schon das erste Konzil im Frankenreich zu Orléans im Jahre 511 eingeschärft. Im Gegensatz dazu wollten die neuen Klöster ganz selbständig sein, so daß der Diözesanbischof in ihnen nichts zu sagen haben, auch keine Weihe-

[1] Imbart de la Tour, Les paroisses rurales, Revue hist. 61 (1896), 35.

handlung vornehmen sollte. Diese Ausnahmestellung suchten sie sich durch königliche und bischöfliche Privilegien zu sichern, in denen nicht allein die Freiheit der Abtwahl und die Unantastbarkeit des Besitzes verbrieft wurde, sondern auch das Kloster der Gerichtsbarkeit des Diözesanbischofs entzogen wurde und das Recht erhielt, bischöfliche Weihehandlungen von jedem beliebigen Bischof verrichten zu lassen. So erhielt diese Privilegien 637 oder 638 das „nach der Art von Luxeuil" eingerichtete Kloster Rebais. Der Abt war dann entweder selbst Bischof oder ließ einem seiner Mönche die bischöfliche Weihe erteilen, oder man zog dafür umherwandernde Bischöfe heran, die nun unter dem Einfluß der Iren auftauchten. Daß damit eine Zersetzung der festländischen Diözesanorganisation eingeleitet werden konnte, sahen damals noch nicht viele ein. Man freute sich mehr daran, daß der Geist von Luxeuil so rein erhalten werden konnte. In der Tat konnte man damals den von Luxeuil ausgehenden Aufschwung des Klosterwesens und des religiösen Lebens nicht leugnen.

Den Geist, der von Luxeuil ausging, können wir in der von Columban geschriebenen Mönchsregel deutlich erkennen. Sie zerfällt in zwei Teile. In dem ersten werden positive Vorschriften für die Mönche gegeben, in dem zweiten, negativen, die Strafen zusammengestellt, mit denen die Verletzung der Vorschriften belegt wird. Charakterisiert wird die Regel durch eine außerordentliche Strenge und Schärfe. Scharf wird den Mönchen der Gehorsam gegenüber dem Abte eingeprägt und die Selbstverleugnung. Die Strafen sind von einer ungewöhnlichen Härte. Selbst kleine Verfehlungen gegen die Klosterordnung werden mit Geißelhieben bestraft. Deren Zahl stieg von sechs bis zweihundert Schlägen, dazu kam noch Einschließung. Wer bei Tisch nicht auf den Segen des Abtes wartet und nicht mit Amen antwortet, wer den Löffel ergreift, ohne das Kreuzzeichen darüber zu machen, wer unnötigerweise und laut beim Essen spricht, erhält sechs Hiebe; wer mit dem Messer in den Tisch schneidet, zehn Hiebe; wer beim Beginn des Chorgebets hustet oder falsch singt, sechs Hiebe; wer beim Verlassen des Hauses, wenn er zur Feldarbeit oder auf Reisen ging, sich nicht den Segen des Abtes erbittet, zwölf Schläge. Hier tritt uns die herbe Persönlichkeit des irischen Abtes unverhüllt entgegen, die, wie schon andere bemerkt haben, den Gestalten der alttestamentlichen Propheten an die Seite gestellt werden kann.

Er hatte diese alttestamentliche Härte und Engheit auch aus seiner Heimat mitgebracht. Wir erkennen sie noch wieder in dem großen Einfluß, den man bei der Zusammenstellung der kirchenrechtlichen Vorschriften, der Collectio Hibernensis, im achten Jahrhundert, den mosaischen Vorschriften eingeräumt hat in den Bestimmungen z. B. über das Jubeljahr, die Speisegebote mit der Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Speisen.

Aber ein solcher Ernst, wie ihn Columban zeigte, war wohl notwendig, um den brutalen Kraftmenschen des Frankenreiches Achtung

einzuflößen. Columban wollte auf die Schwachheit der menschlichen Natur keine Rücksicht nehmen und lehnte es ab, sich in äußeren, nicht wesentlichen Dingen anderen anzupassen. Darin kann man eine gewisse Engherzigkeit sehen, die auf die Dauer nicht festzuhalten war. So versteht man auch, daß seine Klosterregel bald durch andere überflügelt wurde. Es fehlten der Regel Columbans Bestimmungen über die Verfassung und Verwaltung des Klosters. Er behielt sich das alles selbst vor; er ernannte in den von ihm gegründeten Klöstern die Vorsteher und bestimmte in Luxeuil seinen Nachfolger. Es fehlte denjenigen, die nach dem Muster, das er gegeben, ein Kloster gründen wollten, an theoretischen Normen, wenn das Bild des Stifters verblaßt war. Das bot die Regel Benedikts, welche bald, nachdem Columban das Frankenreich verlassen hatte, dort bekannt wurde. Sie zeigte die Weisheit, die man zu Rom im Herrschen gelernt hatte, das kluge Maßhalten, das hier schon von den alten Philosophen gelehrt worden war, und das Geschick des Organisierens, was alles Columban mehr oder weniger abging. Die Regel Benedikts war nicht nur wertvoller durch die Anweisungen, die sie dem Abt hinterließ, sondern auch weiser durch die Organisation eines Klosterrates und die Festlegung der Abtswahl, rechtlich klarer durch die Bestimmungen über die Aufnahme, vornehmlich aber elastischer und praktischer durch den maßvollen Geist, der das Erreichbare, nicht das denkbar Höchste erstreben wollte. Darum schon fand die aus Rom, wohin man doch immer zuerst in kirchlichen Dingen auf dem Festlande zu blicken pflegte, kommende Regel auch in den Columban-Klöstern bald Aufnahme, indem man sie zuerst mit den Satzungen Columbans kombinierte, später allein maßgebend sein ließ. Die Benediktiner konnten sich den mannigfaltigen Verhältnissen, wie sie in dem Abendlande sich nun entwickelten, wo verschiedene Nationen nebeneinander wohnten, anbequemen, nicht so Columban.

Columban blieb stets ein Ire und nahm die Privilegien eines Fremden in Anspruch, die man ihm nicht ohne weiteres zugestand, wenn sie der äußeren kirchlichen Ordnung des Landes widersprachen. So kam er mit den fränkischen Bischöfen in Streit. Dieser entbrannte zuerst wegen der Berechnung des Osterdatums. Die fränkischen Bischöfe hatten sich auf der vierten Synode von Orléans (541) auf die 457 verfaßte Berechnung des Victorius von Aquitanien geeinigt. Columban griff sie an und wollte der fränkischen Kirche die irische Berechnung aufdrängen. Als er im Jahre 600 Ostern nicht an dem gleichen Tage feierte wie die fränkische Kirche, luden ihn die Bischöfe zur Verantwortung vor eine Synode. Er erschien nicht; da er es aber aufgab, seine Berechnung als maßgebend für alle hinzustellen, gaben auch die Bischöfe insofern nach, als sie es dem Columban und seinen Klöstern erlaubten, die irische Berechnung vorläufig beizubehalten. Aber Columban sollte nach einer anderen Seite die Folgen seiner Sonderstellung empfinden. Als er in einen Konflikt mit dem Königshof kam, fand er bei den Bischöfen keine Unterstützung.

Luxeuil gehörte zu dem sogenannten burgundischen Teilreich. Dasselbe unterstand damals dem jungen Merowinger Theuderich II., dem Enkel Brunhildens, neben welchem die Großmutter als Beraterin ein gewichtiges Wort bei der Regierung mitsprach. In Austrasien regierte der Bruder Theuderichs II., Theudebert II. Zwischen den beiden Brüdern, die nichts weniger als achtenswerte Persönlichkeiten waren, kam es nach Merowinger Art bald zum Streit. Ländergierig und sittenlos schon in früher Jugend, gruben sie sich mit eigenen Händen ihr Grab. Theudebert war schon mit 15 Jahren Vater, im Alter von 20 Jahren zählte er schon vier Söhne, von denen aber keiner legitimer Geburt war. Als er endlich dann sich entschloß, eine spanische Prinzessin zur Gattin zu nehmen, wurde er derselben bald überdrüssig und sandte sie nach einjähriger Ehe nach Hause zurück. Columban war der letzte, der solchen skandalösen Verhältnissen gegenüber sich ruhig verhielt. Theuderich, der anfangs dem Abte eine gewisse Verehrung gezeigt hatte, mußte wiederholt scharfen Tadel von Columban hören. Einmal kam Columban auf die königliche Villa Vitry bei Arras, wo sich Brunhilde mit ihren Urenkeln, den illegitimen Söhnen Theuderichs, aufhielt. Nach der Sitte der Zeit schickte Brunhilde die Kinder dem Abte entgegen, damit dieser sie segne. Columban glaubte auch in diesem Augenblick seine strenge grundsätzliche Haltung zur Geltung bringen zu müssen. Er weigerte sich, den Kindern den Segen zu spenden, und kündigte ihnen an, daß keiner von ihnen das königliche Zepter führen werde, denn sie seien aus der Unzucht entsprossen. Bald darauf kam Columban zu der Villa, in der der König weilte, und ließ sich anmelden. Es war abends. Der König wollte dem Manne Gottes die ihm gebührende Ehre zuteil werden lassen und befahl den Dienern, ihn hereinzuführen und ihm Speise und Trank vorzusetzen. Columban aber wies die Speisen zurück — es seien Gaben der Gottlosen — und zerschlug den Becher. Ohne Zweifel wollte er damit zum Ausdruck bringen, daß er den König als exkommuniziert ansehe und mit ihm keine Tischgemeinschaft haben könne. Der König kam dann am nächsten Tage mit seiner Großmutter zu Columban und beide suchten ihn milder zu stimmen; Theuderich versprach, sich zu bessern. Als die Besserung aber nicht eintrat, drohte Columban dem König brieflich mit dem offenen Bann. Brunhilde sah, daß dies für ihren Enkel böse politische Folgen haben könnte, und dachte nun Gegenmaßregeln zu treffen.

In der von dem Abte Jonas verfaßten Vita Columbani wird uns Brunhilde als eine Teufelin in ihrem Verhalten gegenüber dem Heiligen geschildert, und dieses Urteil ist allgemein nachgesprochen worden, bis Kurth eine andere Meinung vertrat.[1] Gewiß hatte Columban allen Grund, dem König Theuderich sein Leben vorzuhalten; ob er die richtige Art anwandte, um den König auf bessere Wege zu bringen,

[1] Kurth, La reine Brunehaut. Revue des questions historiques, juillet 1891.

ist eine andere Frage. Aber es darf nicht verkannt werden, daß hier Brunhilde nur aus politischen Gründen handelte und daß sie sich anderseits in dem Verhalten gegenüber dem Heiligen bei der Ausführung des Planes, den lästigen Mahner aus dem Reiche zu entfernen, eine Mäßigung auferlegte, die in den damaligen Zeiten der Gewalttätigkeit nur günstig absticht. Sie benutzte die Spannung der Bischöfe mit Columban, um ihr Verfahren gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Der junge König forderte im Namen der Gegner Columbans diesen auf, seine Eigentümlichkeiten aufzuheben, besonders solle er darauf verzichten, strenge die Betretung der Klöster durch Laien zu verbieten. Theuderich kam selbst nach Luxeuil. Columban weigerte sich entschieden, den König in das eigentliche Klostergebäude einzulassen, und sagte ihm harte Worte. Darauf antwortete der König mit einer Ironie, die ihm zwar schlecht anstand, die aber doch seine Mäßigung zeigt: „Du hoffst ohne Zweifel, daß ich dir die Marterkrone gebe; wisse, daß ich kein solcher Narr bin, um ein so großes Verbrechen zu begehen."[1] Er fügte dann hinzu, daß er ihm die Wahl lasse, entweder in die Landesgewohnheiten sich zu fügen oder in seine Heimat, nach Irland, zurückzukehren. Man verbannte ihn zuerst nach Besançon, wo er aber nicht besonders bewacht wurde. Eines Tages kehrte Columban wieder in sein Kloster zurück. Da schickten Brunhilde und Theuderich Soldaten, die ihn, ohne ihm indes ein Haar zu krümmen, an die Grenze des Reiches nach Nantes brachten, von wo er auf ein nach Irland segelndes Schiff geschafft werden sollte. Aber Columban entkam — wogegen man kaum viel getan hat — in Nantes. Er floh zu dem Sohne der Fredegunde, dem König Chlotar II., der über Neustrien herrschte. Er wollte von da nach Italien ziehen, änderte dann seinen Plan, indem er sich entschloß, unter den von dem austrasischen König abhängigen Alemannen sich der Mission zu widmen.

Ein Ire nahte sich als Missionar der Alemannen. Daß es nicht ein Franke war, läßt uns erkennen, wie die Kraft der fränkischen Kirche am Versiegen war. Aber ehe wir auf Columbans Missionsreise eingehen, unterrichten wir uns erst kurz über die Alemannen.

Die Alemannen oder Schwaben, wie sie sich selbst nannten, — darin steckt der alte Stammesname Sueben — waren von der Gegend der Havel und Spree nach Westen gerückt an den Mittelrhein und breiteten sich dann zuerst längs des Grenzwalles aus, den die Römer zwischen oberem Rhein und oberer Donau errichtet hatten. Hier begannen sie früh an den Grenzen des römischen Reiches zu rütteln. In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts überfluteten sie den Grenzwall und suchten sich in dem dahinterliegenden Dekumatenland auszubreiten. Die Römer waren froh, daß sie die Rheinlinie noch im vierten Jahrhundert ihnen gegenüber verteidigen konnten. Nach der Durchbrechung der Rheingrenze durch die Vandalen besetzten die Alemannen

[1] Jonas, Vita Columbani l. I c. 19.

das Elsaß, zugleich drangen sie im Süden über den Bodensee in die heutige Schweiz und in Vindelizien bis zu den Alpen vor. Ihr Vorrücken im Norden wurde 496 durch Chlodwig zurückgewiesen, so daß sie vom Mittelrhein und Main auf die schwäbische Hochebene und die Alpen zurückgedrängt wurden. Theoderich, der Ostgote, nahm sie in Rhätien auf. Ihr Stammesgebiet wurde dadurch festgelegt. Es umfaßte den südlichen Teil des heutigen Württemberg und Baden, das Elsaß, Bayern westlich vom Lech, Vorarlberg und die deutsche Schweiz. Seitdem das ostgotische Alemannien 536 den Franken überlassen war, erkannte der ganze Stamm die Oberherrschaft der Franken an. Die Franken hatten ein politisches Interesse, zur Sicherung ihrer Herrschaft das Christentum bei den Alemannen einzuführen, und einiges taten sie auch dafür an dem oberen Rheinufer.

Ende des sechsten oder Anfang des siebten Jahrhunderts wurde an der Stelle des alten Argentoratum das Bistum Straßburg errichtet. Um dieselbe Zeit wurde für das von Windisch nach Avenches verlegte Bistum ein neuer Bischofssitz zu Konstanz geschaffen, auch das Bistum, das zu römischer Zeit in Augusta Rauracorum oder in Basel gegründet war, an letzterem Ort wiederhergestellt. Doch sind die Nachrichten über die Entstehung dieser beiden letzten Bistümer sehr unsicher. Erst nach dem Auftreten der irischen Missionare erhalten wir festere Anhaltspunkte für die Anfänge des Christentums in diesen Gegenden. Für die Verbreitung des Christentums muß aber die fränkische Herrschaft schon vorgearbeitet haben. Denn der König hatte Besitzungen im Alemannenland. Die Verwaltung der zerstreuten königlichen Güter war Franken übergeben, die sicher Christen waren. Die alemannische Herzogsfamilie, die mit dem fränkischen Königshof in Beziehungen stand, war im Anfang des siebten Jahrhunderts christlich. Der Austrasierkönig Theudebert II., zu dem sich Columban von dem Hofe Chlotars II. begab, gab dem vertriebenen irischen Missionar die Anregung, zu den heidnischen Alemannen zu ziehen.

Mit einigen Mönchen, die von Luxeuil zu ihm gekommen waren, zog Columban an den Rhein, begab sich dann rheinaufwärts in die Alemannengebiete der Schweiz, bis er in Bregenz am Bodensee haltmachte. Hier traf er Getaufte und Heiden zusammen bei einem Bieropfer, das man dem Wodan darbrachte. In der Nähe gab es noch ein verfallenes, der heiligen Aurelia geweihtes Kirchlein aus römischer Zeit, in dem die Heiden Statuen ihrer Götter aufgestellt hatten. Der in dem nicht weit entfernten Arbon wirkende christliche Priester hatte Columban dieses Kirchleins wegen dahin gewiesen. Alle Voraussetzungen für ein ersprießliches Wirken schienen vorhanden. Doch fand es schon nach wenigen Jahren Columban geraten, seinen Aufenthalt wieder abzubrechen, da sich in dem austrasischen Frankenreich, von dem Alemannien abhing, die politischen Verhältnisse geändert hatten. Theudebert, der Herrscher von Austrasien, sein bisheriger Beschützer, war von jenem Theuderich überwunden worden, der Columban einst verbannt hatte. Mit der Besitznahme Austrasiens durch Theu-

derich konnte Columban nichts Gutes mehr für sich erwarten. Darum schaute er sich nach einem anderen Tätigkeitsfeld um. Nachdem er eine Zeitlang daran gedacht hatte, zu den Slawen zu gehen, nahm er einen früheren Plan auf und begab sich nach Italien, wo er in Bobbio jene letzte Klostergründung vornahm, deren Bedeutung bei der Überwindung des langobardischen Arianismus wir schon kennen gelernt haben. Daneben wurden in Bobbio die literarischen Anregungen besonders gepflegt, welche von seinem wohlgebildeten Stifter ausgegangen waren. Seine damit Jahrhunderte hindurch glänzende Eigenart konnte Bobbio deshalb entfalten, weil es, als erstes Kloster außerhalb der römischen Kirchenprovinz, durch Papst Honorius I. i. J. 628 der Jurisdiktion des Diözesanbischofs entzogen und der unmittelbaren Gerichtsbarkeit des Papstes unterstellt worden war. Hier legte sich der tateneifrige Ire am 23. November 615 zur letzten Ruhe nieder, und hier allein an seinem Grabe ist sein Andenken und seine Verehrung immer lebendig geblieben. In Bobbio bildete sich auch der Italiener Jonas von Susa, der im Frankenreich Columbans Wirken und das seiner Schüler etwa dreißig Jahre später beschrieb.

Columban war ein Kraftmensch, körperlich und geistig. An ihm können wir zum ersten Male das frische, kräftig wallende Blut deutlich wahrnehmen, das durch die neuen Naturvölker der römischen Kirche eingeflößt wurde. Noch mit siebzig Jahren half er den Mönchen, die für den Bau des Klosters Bobbio gefällten schweren Baumstämme steile Abhänge hinunter tragen. Gern erzählte man in Bregenz und Bobbio, wie er den wilden Bären im Walde gebot, ausgestattet mit all den Eigenschaften, um Menschen und Tiere zu schrecken und zu zähmen. Hätte sich seine Natur ungezügelt entwickelt, so hätte er seine Freude nur daran gehabt, allen Trotz zu bieten. Davon war noch manches bei ihm übrig geblieben. Auch den Heiligen und dem Papste getraute er sich gebietend gegenüberzutreten. Als er bei der Abführung nach Nantes bei Tours vorbeikam, brachte er, wie es damals wohl üblich war, die Nacht am Grabe des heiligen Martin im Gebete zu. Während der Zeit war ihm und seinen Gefährten das auf der Loire im Schiff zurückgelassene Gepäck gestohlen worden. Sofort begab sich Columban zur Martinskirche zurück und machte dem Heiligen Vorwürfe, daß er den Diebstahl zugelassen habe: nicht deshalb habe er die ganze Nacht an dessen Grabe gebetet, damit der Heilige einen solchen Schaden ihm antun lassen konnte. Bald nachdem Columban so seinem frommen Unmut Luft gemacht hatte und aus der Kirche heraustrat, brachten die Diebe die gestohlenen Sachen zurück.

Bekannter ist, mit welchem Freimut er dem Papste Bonifaz IV. schrieb, als er sich von schismatischen Bischöfen in Oberitalien einreden ließ, der Papst habe einst in dem Dreikapitelstreit die Häresie begünstigt. Der Brief ist für ihn in vieler Beziehung kennzeichnend. Mit den schweren Vorwürfen gegen den Papst verbindet er die unzweideutige Anerkennung der päpstlichen Autorität, mit demütigem Spott über die eigene Person den Stolz auf die ungetrübte Recht-

gläubigkeit der Iren, mit der Verehrung des Ortes der Apostelgräber die Geringschätzung der weltlichen Macht jenes Roms, das Irland nicht unterjocht hatte. Indem er sich als Kahlkopf einführt, den man versucht sein werde als einen anmaßenden Schwätzer anzusehen, da er unaufgefordert rede, bittet er aber doch ernst genommen zu werden, wenn er gedrungen von der Liebe zur Kirche, deren Glauben in Gefahr sei, das Wort ergreife. Dann beruft er sich auf seine Eigenschaft als Ire, um mitsprechen zu dürfen: „Wir Iren alle, die wir am Ende der Welt wohnen, sind die Schüler der heiligen Petrus und Paulus und aller Schüler, die unter Beistand des Heiligen Geistes den göttlichen Kanon geschrieben haben. Wir haben nichts aufgenommen neben der evangelischen und apostolischen Lehre. Bei uns gab es keinen Häretiker, keinen Juden, keinen Schismatiker, sondern unerschütterlich wird an dem katholischen Glauben festgehalten, wie er von euch, den Nachfolgern der heiligen Apostel, zuerst überliefert worden ist.“ [1] Noch einmal kommt er dann im Verlauf des langen Schreibens auf das Verhältnis seiner Heimat zum päpstlichen Stuhle zurück, in gehobenen und seltsam verschlungenen Worten, die irische Phantasie kennzeichnen und bisweilen auch an Virgil, Ovid und Horaz anklingen: „Wir sind nämlich, wie ich vorher gesagt habe, dem Stuhle des hl. Petrus eng verbunden. Wenn auch Rom groß und berühmt ist, nur durch diesen Stuhl ist es bei uns groß und strahlend. Zwar ist der Name der alten Weltstadt mit ihrem ausonischen Glanz wie etwas ganz Hehres, das erhaben ist über die gemeinen Niederungen des Äthers, durch allzu große Gunst fast aller Völker weithin verbreitet über den ganzen Erdkreis bis gen Sonnenuntergang zu den Orten, die an der Grenze der anderen Welt liegen, wo die triumphierenden Meeresstrudel sprungweise gleichsam ohne sich zu hindern, von allen Seiten aufschießen. Aber für uns seid ihr erst groß und berühmt seit der Zeit, in der Gott sich gewürdigt hat, Mensch zu werden und mit jenen beiden feurigsten Kampfrossen des göttlichen Geistes, den Aposteln Petrus und Paulus, deren teure Überreste euch glücklich gemacht haben, durch das Meer der Völker fahrend, die Wasser aufgerührt und die Streitwagen unzähliger Völker mit tausenden vervielfältigt hat. Seitdem der oberste Wagenlenker selbst, der Christus ist, über die Meeresströmungen, die Rücken der Delphine und die wogende Wellenfläche bis zu uns gekommen ist, seit der Zeit erst ist Rom selbst für uns vornehmer und berühmter geworden. Und wenn man dies Apostelpaar himmlisch nennen darf nach dem Ausspruch des Heiligen Geistes, der diejenigen Himmel nennt, die Gottes Ruhm verkünden, von denen es heißt, daß ihr Ruf ergehen wird über die ganze Erde und ihre Worte bis an die Enden des Erdkreises, so seid ihr auch fast himmlisch, und Rom ist das Haupt der Kirchen des Erdkreises mit Vorbehalt der besonderen Würde, die dem Auferstehungsort des Herrn zukommt. Wie aber eure Ehre groß ist gemäß der Würde des Stuhles, den ihr innehabt, so

[1] Mon. Germ. Epp. III, 171.

habt ihr eine besondere Sorge zu tragen, daß ihr eure Würde wegen irgendeiner Verkehrtheit nicht verlieret. So lange wird eure Macht bei euch sein, als die rechte Einsicht geblieben ist. Denn der ist der rechte Himmelsschließer, der den Würdigen durch wahres Wissen öffnet und den Unwürdigen die Türe verschließt, sonst, wenn er anders handelt, wird er weder öffnen noch schließen können . . ."[1]

Der Schreiber ist sich der Kühnheit seiner Sprache wohl bewußt und bittet darum zugleich um Verzeihung wegen seiner freimütigen und rauhen Redeweise. Sie entsprach seiner willensstarken Art, die anderen rücksichtslos Vorhaltungen und Vorschriften machte, nachdem sie in der Jugend sich selbst überwunden hatte, um dem als Recht und Richtschnur Erkannten sich unterzuordnen. Bei einem solchen Temperament wußte er wohl, wie schwer, aber auch wie notwendig es war, den eigenen Willen zu brechen. Darum schärft er in seiner Regel und in seinen Briefen vor allem die Unterordnung, den Verzicht auf den eigenen Willen, die Ehrfurcht und Demut ein und geißelt den Stolz. „Vor allen anderen Lastern verkaufe als erstes den Stolz und kaufe dir zu deinem Glück dafür die Demut, damit du durch sie Christus ähnlich wirst, der sagt: Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen."[2]

Auch Columban wußte von Sanftmut Beispiele zu geben, und dies zog dann bei dem willenskräftigen Mann besonders an, der nicht nur erschütternd von dem bevorstehenden Weltende und von der Einkehr zur Buße zu reden wußte, sondern auch mit den Vögeln im Walde spielen und die Kinder an sich ziehen konnte. Diese Vereinigung starker Gegensätze, die in den Dienst des Herrn gestellt war, erklärt wohl hauptsächlich den tiefen Eindruck, den der Gottesmann auf alle machte, denen er begegnete. Aber es war eben nur die persönliche Eigenart, die auf diejenigen wirkte, welche ihn gesehen und gekannt hatten. Als die, welche mit ihm gelebt, dahingegangen waren, da erlosch dieser Zauber, und es zeigte sich dann, daß keine feste, durch ihn geschaffene Organisation da war, die an Stelle des persönlichen Eindruckes seine Werke gesichert hätte. Das ist der Hauptgrund, weshalb seine Werke nicht weiter so fortlebten, wie er es gewünscht haben wird, wenn auch der Anstoß, der von ihm ausging, durch seine Schüler nach manchen Richtungen noch segensreiche Folgen hatte.

So gab insbesondere sein kurzes Wirken bei den Alemannen den Anstoß zu einer sich weit verzweigenden Missionstätigkeit bei den deutschen Stämmen. Hier hatte er, wenn auch widerwillig, seinen Gefährten Gallus zurückgelassen, der einst mit ihm aus Irland ausgewandert war. Gallus gründete das nach ihm benannte Kloster, das der Mittelpunkt zur Verbreitung des Christentums und der Kultur in der deutschen Schweiz werden sollte. Die Tätigkeit des Gallus war besonders deshalb erfolgreich, weil er der deutschen Sprache mächtig

[1] Ebenda 174.
[2] Zeitschr. f. Kirchengesch. XIV, 79.

war und die Unstetheit seiner Landsleute nicht teilte. Er blieb dem Boden treu, auf den ihn die Vorsehung an der Steinach gestellt hatte. Ob auch der heilige Fridolin, der das Kloster Säckingen gründete, ein Ire war, steht dahin; jedenfalls wirkte er nicht im Zusammenhang mit Columban. Er kam aus Poitiers, von wo er Reliquien des heiligen Hilarius nach Säckingen brachte, und Hilarius wurde damit zum Schutzpatron des Klosters Säckingen. Die Missionstätigkeit von Säckingen erkennen wir in den zahlreichen Fridolinkirchen, die wir in Südwestdeutschland und in der Nordschweiz finden, dann auch in dem Namen Glarus, das nach dem heiligen Hilarius genannt wurde, weil es dem Kloster Säckingen gehörte.

Die Fortschritte, welche dann das Christentum und die Kultur bei den Alemannen machte, zeigt uns deutlicher die Revision des alemannischen Gesetzes, die zwischen 717 und 719 stattfand. Dieses neue Gesetz wurde von einer Stammesversammlung der Alemannen unter dem Herzog Lantfrid bestätigt. Hier wird das Volk wie ein christliches behandelt, Recht und Schutz der Kirche in vollem Maße anerkannt. Knechtische Arbeit an dem Sonntag wird verboten, die Kirchenbuße eingeschärft. Der Eid soll nicht mehr, wie es im älteren Alemannengesetz gefordert war, nach heidnischer Art abgelegt werden, indem man die Schwurhand auf die Waffen legte, sondern nach christlicher Art am Altare. Die Richter sollen gottesfürchtige Leute, also Christen sein. Besonderer Wert wird darauf gelegt, dem Volke die Achtung vor den Bischöfen einzuprägen. Das bischöfliche Siegel soll so viel gelten wie das des Herzogs, und ebenso trifft den Mörder eines Bischofs die gleiche Strafe wie den des Herzogs. Für die Tötung des Pfarrers wird das dreifache, für Diakon und Mönch das doppelte Wergeld gefordert. Es gab damals auch noch Heiden. Die Strafe, die für die Verletzung des Asylrechts festgesetzt wurde, wird damit begründet, daß daraus die anderen erkennen sollten, was die Furcht Gottes bei den Christen bedeute, und den Kirchen Ehre erwiesen.[1] Das Asylrecht genoß nicht nur der, welcher sich in das Innere der Kirche, das wohl öfters verschlossen gewesen sein wird, sondern auch, wer sich unter das Türdach flüchtete, das den Vorhof so ersetzte, dem in den großen Basiliken Galliens das Asylrecht zukam. Denjenigen, die zum Christentum sich bekehrt hatten, sollten keine Schwierigkeiten bereitet werden in der Ausübung ihrer Religion. Auch sollten solchen, die ihre Güter der Kirche schenken wollten, keine Hindernisse entgegengestellt werden. Die Kirche hat also noch mit Schwierigkeiten zu kämpfen, und der Schutz gegen Gewalttaten läßt voraussetzen, daß kirchliche Gebäude wohl hier und da erbrochen, bestohlen, die Häuser der Priester überfallen, diese und auch Bischöfe beleidigt, geschlagen und sogar ermordet wurden. Die Priester waren hier deshalb mehr ausgesetzt, weil es keine größeren Orte gab, wo mehrere zusammen wohnten, die ersten Städte kaum in Bildung begriffen waren.

[1] Leges Alamannorum in Mon. Germ. LL. T. V P. I p. 70.

Auch bei dem bayerischen Stamm, der östlich von den Alemannen bis zur Enns saß, hatten sich Einflüsse von Luxeuil für die christliche Lehre geltend gemacht. Das von den Bayern besetzte Land war vor ihnen von Kelten und Rhäten bewohnt, die romanisiert und christianisiert worden waren. Der christliche Einfluß, der hier zur Zeit der römischen Herrschaft ausgeübt wurde, war stärker als am Rhein, da Italien an die Gebiete unmittelbar angrenzte. In Augsburg gab es schon Christen zur Zeit der diokletianischen Verfolgung, wie aus dem Martyrium der heiligen Afra hervorgeht; auch in Regensburg hatte es Blutzeugen der christlichen Lehre gegeben. In Noricum hatte sich die Tradition von einem römischen Beamten Florian erhalten, der mit einem Steine am Halse in die Enns bei Lorch gestürzt worden war, ebenso erhielt sich die Verehrung eines Heiligen, namens Maximilian, in den Salzburger Alpen. Von den Bistümern waren freilich das eben genannte Lorch, Lauriacum, an der Mündung der Enns in die Donau, wo einst die römische Donauflotte ihren Standpunkt gehabt hatte, und Tiburnia am oberen Lauf der Drau im heutigen Kärnten eingegangen. Erhalten hatten sich aber Seben (Sabiona) bei Brixen und Augsburg. Als im fünften Jahrhundert die Römerherrschaft zusammenbrach — ihr Wanken daselbst hat uns schon die Vita des heiligen Severin gezeigt —, war also das Christentum nicht ganz ausgetilgt worden. Es erhielt sich in einigen Resten romanischer Bevölkerung. Wie die Alemannen südlich des Bodensees solche Reste vorfanden, so war das in den Alpen weiter östlich davon der Fall. Die Bayern haben diese Reste nicht vernichtet, aber aufgesogen.

Der Name der Bayern (Baioraii) taucht unter den deutschen Stämmen als einer der letzten auf, zuerst im Jahre 520. Er bedeutet Bewohner des Landes Baija, d. h. des Landes der keltischen Bojer, Böhmens. Bayern und Böhmen sind also zwei Namen, die den gleichen Ursprung haben. Hier in Böhmen hatten sich die Bayern hauptsächlich aus den alten Markomannen gebildet. Sie waren also Westgermanen und den Alemannen nahe verwandt. Sind auch einige arianische Einwirkungen vorhanden gewesen, die von den Goten gekommen sein müssen, so war das bayerische Volk doch größtenteils heidnisch, als es am Anfang des sechsten Jahrhunderts von Böhmen in das neue Land einwanderte, auf das es seinen Namen übertrug. Von den Romanen, die die Bayern antrafen, übernahmen sie die Kenntnis der Alpwirtschaft und wohl auch etwas vom Christentum. Größer wurde die Einwirkung des Christentums, als das Land unter fränkische Herrschaft kam. Diese setzte an die Spitze der unterworfenen Bayern eine fränkische Familie, aus der die Agilolfinger als Herzöge hervorgingen. Die Agilolfinger waren katholisch. Wir kennen schon die bayerische Herzogstochter Theodolinde, die für die Ausbreitung des Katholizismus als Langobardenkönigin unter dem Stamm ihrer Gatten tätig war.

Sichere Nachrichten über christliche Missionstätigkeit unter den Bayern erhalten wir erst aus den Kreisen der Columbanschüler. Eustasius, der Abt von Luxeuil wurde, hat eine Zeitlang unter den Bayern

als Missionar gewirkt. Er wurde wahrscheinlich auf die Bayern durch die Warasker gewiesen, einen Alemannenstamm, der von der Gegend der Oberpfalz in die Nähe von Luxeuil an den Doubs gekommen war und teils Heiden, teils Arianer umfaßte. Deren Bekehrung ließ sich Eustasius angelegen sein, und durch sie kam er wohl auf den Gedanken, zu den Bayern zu gehen. Bei den Bayern blieben Schüler des Eustasius weiter tätig. Zu ihnen kamen Wanderbischöfe, die als solche an irische Gewohnheit wenigstens erinnern. Der bekannteste unter ihnen ist der heilige Rupert, der eigentliche Apostel Bayerns, der unter dem Herzog Theodo nach Bayern kam. Er wirkte daselbst Ende des siebten, Anfang des achten Jahrhunderts als Missionsbischof bei den Trümmern des alten Juvavum in Salzburg, wo er unterhalb der Herzogsburg eine Peterskirche und ein Kloster gründete, zu dem etwas später ein Nonnenkloster kam. Sein Andenken blieb bei dem Volke der Umgegend lebendig, wie uns die vielen Rupertskirchen und -kapellen bekunden. Andere Wanderbischöfe, ungefähr aus der gleichen Zeit, sind der wie Ruprecht in seinem Namen deutsche Herkunft aufweisende Haimramm (Heim-Rabe) oder Emmeram, der, nachdem er in Regensburg ein Kloster gegründet hatte, aus dem das Domstift hervorging, eines gewaltsamen Todes starb, und Corbinian, der in Freising als erster Bischof wirkte, für dessen irischen Ursprung bestimmtere Angaben vorhanden sind.

Herzog Theodo hatte großes Interesse für kirchliche Fragen. Im Jahre 716 kam er als erster Bayer nach Rom und erhielt vom Papste Gregor II. Anweisungen über die Organisation und Kräftigung der Kirche in Bayern, die aber wahrscheinlich infolge des Todes Theodos nicht zur Ausführung gelangten. Alles hing hier von den Vertretern der Staatsgewalt ab. Damit hing es zusammen, daß die drei Bischöfe Rupert, Emmeram, Corbinian an herzoglichen Residenzen ihre Wirksamkeit entfalteten. Aber die Bischofssitze waren noch nicht gefestigt, Diözesen noch nicht abgegrenzt, die Ordination der Priester oft zweifelhaft, ihre Bildung sehr mangelhaft. Eine feste Organisation erhielt die bayrische Kirche erst durch Bonifatius. Aber auch zu dessen Zeit finden wir noch einen Iren, den von Herzog Odilo ernannten Bischof Virgil von Salzburg, der wahrscheinlich aus der Enzyklopädie des Martianus Capella die mit der Kugelgestalt der Erde in Verbindung stehende Lehre von den Antipoden entnahm, die bei den Kirchenschriftstellern seiner wie früherer Zeit Anstoß erregte, weil man in ihr einen Widerspruch gegen den einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechts sah.

Irische Missionare finden wir endlich auch bei den Thüringern, deren Stamm sich bei Beginn des sechsten Jahrhunderts von dem Harz bis zur Donau erstreckte. Das Christentum hatte hier schon vor der Unterwerfung durch die Franken einige Anhänger; das alte Herrschergeschlecht, dem Radegunde angehörte, war christlich, aber teils arianisch, teils katholisch. Nach der Unterwerfung unter die fränkische Herrschaft kamen Franken in das Land; sie siedelten sich an bis in die Gegenden des oberen Main, die so zum Frankenlande wurden und

christliche Einwohner erhielten. Um das Jahr 630 bekam Thüringen durch den Frankenkönig Dagobert wieder einen eigenen Herzog in der Person des Radulf, der Christ war. An dem Sitz des Herzogs in Würzburg wirkte der Ire Kilian, der von einem Grafen getötet wurde. Der Zustand des Christentums war also auch hier im siebten Jahrhundert noch ziemlich zweifelhaft.

Die Aufnahme bei allen diesen den Franken unterworfenen rechtsrheinischen deutschen Stämmen, den Alemannen, Bayern, Thüringern, war eine matte, fast widerwillige. Wohl setzte man den christlichen Glaubensboten kaum offenen Widerstand entgegen. Der wäre auch nicht ungestraft geblieben. Wenn es zu einzelnen Konflikten kam, so gaben dazu mehr die sittlichen Forderungen Anlaß, welche die Glaubensboten den Großen gegenüber erhoben. Es mögen auch unter den Bekehrten viele zum Christentum sich gewendet haben wie zu der höheren Kultur, deren Teil es war, und der kein Verständiger die Achtung versagen konnte. Aber es war, wie kein größerer, grundsätzlicher Widerstand, so auch keine besondere Begeisterung vorhanden. Der Unterschied tritt uns scharf vor Augen, wenn wir an den Enthusiasmus denken, mit dem die Iren sich in die Klöster drängten. Im rechtsrheinischen Frankenreich führten die wenigen Klöster, die im siebten Jahrhundert begründet wurden, alle nur ein kümmerliches Dasein. Ein lebhafteres Interesse für kirchliche Angelegenheiten nehmen wir nur bei der bayerischen Herzogsfamilie der Agilolfinger wahr, bei Theodolinde und Herzog Theodo.

Der Grund dafür, daß die Aufnahme des Christentums eine so laue war, lag in erster Linie in den politischen Verhältnissen. Wenn die Iren, später die Angelsachsen, so freudig dem Christentum die Herzen öffneten, so kam das daher, daß man den Übertritt als freie Stammessache mit den eingeborenen Fürsten an der Spitze vollzog. Nur Chlodwigs Taufe bildet etwas Ähnliches auf dem Kontinent. Bei den deutschen rechtsrheinischen Stämmen erfolgte die Annahme des Christentums nicht auf Grund des freien Entschlusses eines Herrschers oder infolge seiner Beratung mit den Großen, sondern sie war eine Folge der Zugehörigkeit zum fränkischen Reiche, die früher oder später eintreten mußte. Die Abhängigkeit vom Frankenreiche ertrug man aber nur widerstrebend, wie die immer wieder ausbrechenden Aufstände zeigen. Darum hauptsächlich fehlte es an jener Begeisterung und Opferfreudigkeit, die nach einer aus freiem Entschluß hervorgegangenen Tat auch bei der Gesamtheit sich einzustellen pflegt. Daß man auf den freien Entschluß Wert legte, erkennen wir aus der Bestimmung des schon früher erwähnten Alemannengesetzes aus dem Anfang des achten Jahrhunderts. „Es soll einem christlichen Manne erlaubt sein, freiwillig Gott zu dienen“,[1] deren Sinn nach dem Zusammenhang der ist, daß ein Freier sich oder sein Hab und Gut der Kirche darbringen kann und von niemandem behindert werden darf,

[1] Leges Alamannorum c. I p. 64.

wenn das sein freier Wille ist. Es ist bezeichnend, daß diese Bestimmung unter einem aus dem Stamme hervorgegangenen Herzog (Lantfrid) von einer Versammlung der alemannischen Großen beschlossen und an die Spitze des Volksrechts gestellt wurde. Hier regte sich noch etwas von dem Wunsche, das Christentum als freie Mannessache anzunehmen, nicht einfach als fremder Herren Gebot. Waren die Alemannenherzöge auch aus dem Volke hervorgegangen, so hatten sie doch in allen äußeren Fragen fränkischem Einfluß zu folgen und auch nicht frei in der Annahme des Christentums sich entscheiden können. So waren besonders am Anfange keine natürlichen Mittelpunkte für eine Bewegung vorhanden, von denen der Anstoß zu einem freien, freudigen Entschluß hätte ausgehen können. Wohl war Chlodwigs Taufe entscheidend für die Franken, aber eben zunächst nur für die Franken, die Chlodwig nach Gallien gefolgt waren. Nicht auch für die übrigen Franken und noch weniger für die rechtsrheinischen Stämme, die neben den Franken eine selbständige Entwicklung durchgemacht hatten und nur gezwungen die Oberhoheit der Franken anerkannten. Den Bayern und den Thüringern waren die Herzöge von den Franken bestimmt worden. Sie kamen zu ihnen als Christen. An ihnen konnte man nicht das hinreißende Beispiel sehen, wie einer aus den ältesten, besten Familien des Landes mit den Traditionen der Väter brach und vom Heidentum zum Christentum überging. Mit dem fränkischen Herrscherauftrag brachten sie das Christentum mit. Erst allmählich faßten sie in dem Stamme Wurzeln, und darum breitete sich nur langsam unter ihrem Schutze das Christentum aus.

Die keltischen Glaubensboten mochten den Deutschen noch eher willkommen sein als fränkische, weil bei den Kelten jeder politische Nebengedanke ausgeschlossen war. Sie brauchten nur den Schutz der politischen Macht, nahmen aber im übrigen jede Gelegenheit wahr, um gleich ihrem Führer Columban auch von den Mächtigen der Welt die Beachtung christlicher Sittengebote zu verlangen. Auch unterließen sie gewiß nicht, zu betonen, daß sie nicht Franken wären und keiner Führung von oben folgten. Aber darin lag nun auch ihre Schwäche. Es fehlte bei ihnen an einer größeren Leitung, an planmäßiger Verteilung der Kräfte, an Organisation. Die Wirksamkeit der einzelnen Glaubensboten steht in keinem rechten Zusammenhang. Es sorgte darum auch niemand für einen dauernden Zufluß der Missionskräfte. Die Kirche des Merowingerreiches konnte das nicht leisten, weil ihre Ordnung am Ende des siebten Jahrhunderts sich immer mehr lockerte. Die Irenmissionare waren ausgesprochene Individualisten. Der einzelne oder die einzelne Gruppe handelte für sich. Aber das alles braucht den Dank nicht zu mindern, den ihnen als ihren ersten Missionaren die Deutschen schulden. Es war doch während des siebten Jahrhunderts hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, durch ihr Wirken ein wesentlicher Fortschritt erreicht worden. Er bestand darin, daß am Anfang des achten Jahrhunderts die drei rechtsrheinischen Stämme der Alemannen, Bayern und Thü-

ringer, also Süd- und Mitteldeutschland, äußerlich dem Christentum gewonnen waren und der Boden für die christliche Kultur hergerichtet war. Nur der Organisation bedurfte es und dann auch noch tüchtiger Männer, die als Priester in den Dienst der Kirche traten. Jener schwere Übergang war noch nicht gefunden, der für jedes Missionsgebiet von entscheidender Wichtigkeit ist, von dem die Zukunft abhängt, tüchtige einheimische Priester in größerer Zahl zu gewinnen. Die Kelten scheinen es darauf wenig abgesehen zu haben. Jedenfalls wurde von ihnen nach dieser Richtung nicht viel erreicht. Vielleicht deshalb nicht, weil sie Mönche waren? Aber anderseits hatten sie eben deshalb, weil sie Mönche waren, das Missionswerk in Angriff genommen, wie sie ja auch als Mönche das religiöse Leben im linksrheinischen Frankenreich erneuert hatten.

Dabei müssen wir noch etwas verweilen. Es ist zweifelsohne durch die Einwirkungen, die von Luxeuil seit dem ersten Jahrzehnt des siebten Jahrhunderts ausgingen, eine Auffrischung des kirchlichen und religiösen Lebens in der fränkischen Kirche erreicht worden. Das Beispiel der strengen Mönche, der Bußprediger, die von Luxeuil ausgingen, hatte allenthalben einen neuen Geist hervorgerufen, der sich auf Bischofsstühlen und in neu errichteten Klöstern zeigte. Das Königtum förderte auch eine Zeitlang diesen Geist unter Chlotar II. und seinem Sohne Dagobert. Chlotar II., der Sohn Chilperichs und der Fredegunde, trat schon deshalb den Mönchen von Luxeuil freundlich gegenüber, weil er mit ihnen sich vereint fühlte in der Feindschaft gegen Brunhilde und ihre Abkömmlinge. Columban hatte ja bei ihm seine Zuflucht genommen, als er aus Burgund ausgewiesen wurde. Im Jahre 613 hatte Chlotar endlich im Verein mit den austrasischen und burgundischen Großen Brunhilde zu Falle gebracht. In entsetzlicher Weise hatte der Sohn Fredegundens an der greisen Königin Rache genommen. Nachdem sie zu Orbe im Pagus Ultraioranus in seine Hände gekommen war, hatte er sie drei Tage foltern, auf einem Kamel in seinem Heer zum Gespött herumführen, dann mit dem Haupthaar, einem Fuß und Arm an den Schwanz eines wilden Pferdes binden und ihr so alle Glieder abschlagen lassen. Ihr ganzes Geschlecht hatte er ausgerottet. So wurde Chlotar Alleinherrscher, und das fränkische Reich genoß unter ihm und seinem Sohne Dagobert 26 Jahre lang Frieden, der der Kirche natürlich zugute kam, zumal ihre Kräfte innerlich gestärkt worden waren. Um die Bischöfe zu gewinnen, bot Chlotar die Hand zu einer Verständigung über die Besetzung der Bischofsstühle. Er gestand auf der Reichsversammlung im Jahre 614 zu, daß die kanonischen Wahlbestimmungen beobachtet werden sollten; Klerus und Volk sollten den Bischof wählen, der Metropolit mit den Bischöfen der Kirchenprovinz den Gewählten weihen, der König sollte vor der Weihe die Wahl bestätigen. Wohl hat er sich noch ausdrücklich offen gehalten, daß die Wahl sich nicht auf den Diözesanklerus der vakanten Diözese beschränke und auch ein Hofbeamter gewählt werden könne, der, wenn er würdig wäre, auch zu weihen sei. Auch in den Streitig-

keiten über die Gerichtsbarkeit strebte er nach einer Verständigung. Wir hören für eine Zeitlang nichts von Klagen der Kirche über Eingriffe der weltlichen Macht in die Besetzung der Bischofsstühle. Die Macht dieser beiden Könige Chlotar II. und Dagobert unterstützte energisch die Missionstätigkeit bei den heidnischen Franken und Friesen, wo die fränkische Regierung freilich auch das nächste politische Interesse hatte.

Auch hier halfen zuerst Columbanjünger. Audomar, der seinen Namen auf St-Omer vererbte, der erste Bischof von Boulogne und Thérouanne, war ein Schüler des Eustasius, des Nachfolgers Columbans in Luxeuil. Hier treffen wir dann zu dieser Zeit einen Mönch als Missionar, der zwar auch noch mit den Jüngern Columbans in Zusammenhang steht, aber doch eine eigene Stellung einnimmt, die eine neue Periode ankündigt, den angeblich aus Aquitanien stammenden Amandus. Ob er, wie sein freilich jetzt als unzuverlässig erkannter Biograph berichtet, nach Rom gewallfahrt ist, steht dahin, aber jedenfalls können wir ersehen, daß er auf den Anschluß an Rom besonderen Wert legt. Wir erkennen das nicht allein daran, daß er, wo er Kirchen oder Klöster gründete, diese den Apostelfürsten Petrus und Paulus weihte, sondern noch deutlicher daran, daß er bei dem Papste sich Rat erholte, sich von ihm Reliquien und Bücher erbat. Mit Bezug auf die letzte Bitte mußte ihm Papst Martin (649) antworten, daß die Bücher in der Bibliothek erschöpft wären und wegen der schnellen Abreise des Boten nicht neue durch Abschrift hergestellt werden könnten. Wie durch diesen Anschluß an Rom Amandus als Vorläufer der angelsächsischen Missionsperiode erscheint, so auch durch das Anlehnen an die Machthaber im fränkischen Reiche, während er anderseits durch seine Unstetheit den keltischen Missionaren seiner Zeit noch näher steht. Sein Andenken ist vornehmlich mit dem Kloster verknüpft, das er bei der Mündung des Elnoflusses in die Scarpe in Flandern gründete, und das nach ihm später St-Amand genannt wurde. Hier weilte einige Jahre an seiner Seite der Biograph Columbans, der Italiener Jonas aus Bobbio. Das Kloster lag an einer wichtigen Länder- und Völkerscheide. Bis dahin erstreckte sich von Norden her die sippenhafte Ansiedlung der Franken, und damit war hier die Grenze zwischen der deutschen und romanischen Sprache; im Mittelalter stieß hier das französische und das deutsche Reich zusammen. So wurde die Stätte, an der Amandus den noch heidnischen Franken gepredigt hatte, auch ein bedeutsamer Vermittlungspunkt zwischen deutscher und romanischer Literatur. In Handschriften von St-Amand liegen uns Stücke vor, die zu den ältesten Denkmälern der französischen und deutschen Literatur gehören: die französische Sequenz auf die hl. Eulalia und das deutsche Ludwigslied. Von seinem Kloster konnte der missionseifrige Abtbischof noch tiefer in das heidnische Gebiet gelangen, indem er von der Scarpe in die Schelde fuhr, die ihn bis zum Meere an die Friesengrenze führen konnte. Auf diesem Wege kam er zu dem Kastell Antwerpen, wo er eine Peters-

und Paulskirche erbaute, und in die Gegend von Maastricht, als dessen Bischof er von seinem Biographen bezeichnet wird, was aber anzuzweifeln ist, wie auch seine Missionsreisen zu den Slawen und Basken nicht sicher sind. Er starb in seinem Kloster am Elnofluß um 676; seines Todestages am 6. Februar gedachten die Angelsachsen, die nachher in seine Fußtapfen in der Friesenmission traten.

Auf dem gleichen Wirkungsfeld wie Amandus arbeitete Eligius aus Limoges, der die Zierde des königlichen Hofes in Paris unter Dagobert war durch seine Kunstfertigkeit als Goldschmied wie durch seine Redlichkeit, seine Mildtätigkeit und Frömmigkeit. Eine Zeitlang war er Münzmeister in Marseille, und dort wandte er alles, was er hatte, auf, um Gefangene, die von allen Nationen feilgeboten wurden, loszukaufen. Unter den vielen Klöstern, die er mit seinen Mitteln gründete, ragte das reich ausgestattete Kloster Solignac in seiner Heimat bei Limoges hervor, wo die Mönche nach der Regel Benedikts und Columbans leben, in wichtigen Fragen aber der Oberaufsicht des Abtes von Luxeuil unterworfen sein sollten und von der bischöflichen Gewalt eximiert waren. Im Jahre 639 verließ Eligius nach Dagoberts Tod den königlichen Hof, trat in den Dienst der Kirche und wurde Bischof von Noyon, dessen Diözese mit der von Vermandois und Tournay vereint war und die ganze nördliche Küstengegend umfaßte. Hier arbeitete er wie Amandus an der Bekehrung der noch heidnischen Franken. Er starb am 1. Dezember 660 und wurde, als Heiliger weit verehrt, zum Patron der Goldschmiede und Schmiede, dann aber auch besonders von den Bauern in Krankheiten ihrer Pferde um seine Fürbitte angerufen. Ein schönes Zeugnis seines Hirteneifers sind Predigtreste, in denen er die Gläubigen in einfacher, würdiger Weise nach dem Muster des Cäsarius von Arles ermahnt, sich auf das Gericht und das nahe bevorstehende Weltende vorzubereiten, besonders zur Wohltätigkeit und Nächstenliebe anregt, zugleich auch mit Rücksicht auf heidnische Gewohnheiten, die er antraf, vor abergläubischen Gebräuchen warnt.

Aber nach der Mitte des siebten Jahrhunderts begann der sichtliche Verfall der fränkischen Kirche. Die kurze Erneuerung, die der Geist von Luxeuil gebracht hatte, verschwand, da die wirren politischen Verhältnisse auch die Kirche in Mitleidenschaft zogen. Das merowingische Königtum wurde zum Zankapfel der Großen, die, auf den Partikularismus der einzelnen Reichsteile Austrasien, Neustrien und Burgund gestützt, die Macht an sich rissen. Die Mittel dazu schufen sich die an der Spitze des Partikularismus stehenden Großen durch die Entwicklung des Lehnswesens oder der Vasallität. In immer größerem Maße machten sie Leute, die von ihnen Land zum Nießbrauch als feudum, beneficium empfingen, auch persönlich abhängig, indem diese sich ihrem Herrn, dem Senior, als Diener, Vasallen kommendierten. Das Bedürfnis nach einer solchen dinglichen und persönlichen Abhängigkeit wuchs bei der inneren Unordnung, denn sie gewährte allein einen leidlichen Schutz, zersetzte aber den Staat. Dazu

kam die Ausdehnung der auf spätrömische Verhältnisse zurückgehenden Immunitätsprivilegien, durch die auf den Gebieten der Privilegierten der Staatsbeamte ausgeschaltet wurde, der Immunitätsherr durch seine Beamten die Gefälle und Lasten einfordern ließ und durch einen besonderen Vertreter (advocatus, Vogt) die niedere Gerichtsbarkeit ausübte. Der Staat gebot nicht mehr unmittelbar über die Untertanen. Der Senior führte seine abhängigen Leute, Vasallen, dem Heere des Königs zu. Der Grundbesitz entschied überall über die Abhängigkeit. Da auch die Werkzeuge der königlichen Verwaltung, die Grafen, mit Grundbesitz ausgestattet waren, so vermischten sich auch ihre Interessen mit denen des Landadels. Chlotar II. hatte 614 versprechen müssen, die Grafen nur den Grundherren des Gaues zu entnehmen. Damit löste sich die Abhängigkeit der Grafen vom König. Sie trachteten danach, ihr Amt in ihrer Familie erblich zu machen. Die militärischen Gefolge, die die Grundbesitzer sich ausbildeten und nach ihrem Interesse allein zu verwenden suchten, hätten zur völligen Anarchie führen müssen, wenn nicht aus dem Adel selbst eine Kraft hervorgegangen wäre, der ihn bändigte und beherrschte. Es sind dies die Hausmeier, früher die Führer der königlichen Gefolgsleute. Während vormundschaftlicher Regierung übten sie am Hofe die höchste Gewalt aus und rissen die Regierungsgeschäfte an sich. Die zunehmende Schwäche der Merowingerkönige, deren Streitigkeiten erleichterten ihnen das. Zuerst hatten die Könige durch die Hausmeier den widerspenstigen Adel niedergehalten. Seit dem siebten Jahrhundert traten die Hausmeier an der Spitze des Adels dem König gegenüber, indem sie der Monarchie die Forderungen der Aristokratie gegenüberstellten, einen Herrscher nötigten, ihnen einen unmündigen Sohn zu überlassen, um in dessen Namen in ihrem Reichsteil regieren zu können. Ihnen unterlag nach langem Kampfe eine Brunhilde, die es nicht aufgeben wollte, eine feste monarchische Gewalt zu behaupten. Auf diesem Wege kam schließlich das Geschlecht der Karolinger empor, das dem merowingischen Königtum ein Ende bereitete und die Kraft hatte, die den Merowingern gebrach, um nicht nur das Frankenreich wieder zusammenzufügen, sondern auch darüber hinaus das Abendland zu einen.

Aber diese äußere Tatsache ist nicht das einzige, was uns bei diesem Chaos, als welches das fränkische Reich am Ende des siebten Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts entgegentritt, als eine Errungenschaft erscheint. Wenn wir die allgemeine Kulturentwicklung des Abendlandes im Auge behalten, so verdient ein anderer Punkt vielleicht noch größere Hervorhebung. Die Einschränkung der Königsgewalt, die nach absoluter Macht strebte, hat auch in der inneren Entwicklung eine entschieden gute Seite gehabt. Die Entwicklung einer absoluten Königsgewalt wäre kein Glück für die neue abendländische Kultur gewesen, hätte zu ähnlichen Zuständen geführt wie in Byzanz, nach dem man fortwährend hinüberschaute. Hatte man doch, um nur ein kleines Kennzeichen zu bieten, von dort

die Bezeichnung für den Arzt entlehnt, die aus dem latinisierten archiater (gesprochen arziater), dem Titel für den Oberarzt, übernommen wurde. Die neue Kultur im Abendlande sollte sich hauptsächlich durch Mannigfaltigkeit und Freiheit auszeichnen im Gegensatz zu dem unitarischen Imperialismus und asiatischen Despotismus von Byzanz. Die sich entwickelnde Feudalität der Großen hat in ihrem Entstehen zu der Begründung dieser Freiheit, solange sie bedroht war von einer zum Absolutismus neigenden Königsgewalt, gewiß mit beigetragen. Die Macht der Großen kam allerdings zustande durch eine Verminderung der Zahl der freien Leute, die sich in deren Abhängigkeit begaben. Aber das glich sich dadurch wieder aus, daß damit die unteren Stände gehoben wurden. Die freien Leute, die als Pächter, Zinsbauern oder Teilbauern auf dem Gute eines Großen saßen, oder wie sie meist genannt wurden, freie Hintersassen wurden, verschmolzen allmählich zu einem Stande mit den Halbfreien, die wie sie von einem Herrn Gut erhalten hatten, von ihm vor Gericht vertreten wurden. Dem herrschaftlichen Gesinde überließen die freien Hintersassen gern die Leistung ihres Heeresdienstes, und das Aufkommen der Immunität hat auch dazu beigetragen, indem manche Freie den Immunitätsherrn als ihren Herrn anerkannten und unter die Beamten desselben kamen. Wenn der freie Hintersasse so seine politischen Rechte und Pflichten seinem Herrn überließ, sank er zu einem minder Freien herab, ging auf in dem Stande der Halbfreien und bekam ein geringeres Wergeld als der Vollfreie. Durch diese Vermischung mit freien Elementen hob sich aber der Stand der Halbfreien und auch der der Unfreien, in deren Stand manche Freie durch ihren Beruf als Bauern hineingekommen waren. In politischer Hinsicht war die nächste Folge der Ausdehnung der Grundherrschaften und Immunitätsbezirke freilich die Zersetzung des Merowingerstaates in einzelne kleine Herrschaften.

Die Kirche machte diese wirtschaftlich-soziale Entwicklung mit, um zuerst äußerlich viel zu gewinnen, dann aber äußerlich und noch mehr innerlich schwer gefährdet zu werden. Es ist die Entwicklung zu den feudalen Verhältnissen des Mittelalters. Zu der besonderen Gefahr für den inneren Geist der Kirche wurde die Entwicklung, weil die Zentralgewalt zusammenbrach. Der kirchliche Grundbesitz war dauernd gewachsen durch Schenkungen und Vermächtnisse, durch Freie, die der Kirche ihren Besitz übertrugen, um ihn als von ihr abhängige Schutzbefohlene zu empfangen, oder als Besitzlose sich Leihgut von ihr geben ließen, durch die Vermehrung der Freigelassenen, die ihren Schutz aufsuchten, durch Knechte, die ihr mit den Gütern geschenkt wurden. Sie erstrebte und erhielt zumeist Immunitätsprivilegien, durch die sie von staatlichen Lasten zu einem guten Teile entbunden wurde. Sie verstand es auch, für ihre Leute gut zu sorgen, so daß man danach verlangte, in ihren Schutz zu kommen, und nicht minder war sie darauf bedacht, ihren Besitz zusammenzuhalten und nicht wie viele Weltliche zu verschleudern. Die Bischöfe erhöhten ihre Stellung durch die Autorität, die sie als kirchliche Leiter

genossen. Aber der große Besitz und der Einfluß, den sie durch denselben genossen, drohte in erster Linie ihren Charakter zu bestimmen, und darin lag die Gefahr, daß der geistliche Beruf hinter der wirtschaftlichen Bedeutung als mächtige Großgrundbesitzer und der politischen Stellung als einflußreiche Herren zurücktrat. Die Bischöfe stellten sich als geistliche Aristokratie neben die weltliche, gingen mit dieser in der Verfolgung ihrer aristokratischen Interessen zusammen, teilten aber auch deren Schicksale, indem sie in den Kampf der Großen untereinander und mit dem König hineingezogen wurden und vom König nur als wirtschaftliche und politische Machtfaktoren behandelt wurden. Das hatte das zur Folge, was wir Verweltlichung nennen. Es ist ein Vorgang, der nicht nur für diese Zeit bezeichnend ist, sondern im ganzen Mittelalter fortdauert und zumal in Deutschland die Schäden verursacht, an denen die Kirche daselbst am Ende des Mittelalters litt. Wenn man die oberen kirchlichen Stellen hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte des Einkommens, der Macht und der Herrschaft betrachtete, so konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß unwürdige Persönlichkeiten mit den bedenklichsten Mitteln danach strebten, in ihren Besitz zu kommen und infulierte Geschlechter sich bildeten, indem der Bischof seinem Sohne oder Neffen das Bistum zu hinterlassen suchte. Der gewöhnliche Weg dafür war die Gunst der Machthaber, die ihrerseits es nicht versäumten, aus dieser Quelle zu schöpfen, um Anhänger zu belohnen oder neue zu gewinnen.

Sehen wir uns einige Beispiele an, die diese allgemeinen Erläuterungen belegen und die Zeit kennzeichnen. Wie die Kirche in den Kampf der Großen hineingezogen wurde, zeigt uns am schärfsten die Gestalt des Bischofs Leudegar von Autun, des Gegners des Hausmeiers Ebroin in Neustrien. Er tritt zuerst in Poitiers als Neffe des Bischofs Dido auf. Durch ihn wurde er Archidiakon und bekam ein Kloster in Poitiers. Die Königin Balthilde, die einst als Sklavin aus England gekommen und als Heilige nachher verehrt wurde, vermittelte, daß er das Bistum Autun erhielt, um das zwei Bewerber zwei Jahre lang mit den Waffen gestritten hatten, wobei einer der Kandidaten erschlagen worden war. Als Bischof zeigte er sich bald als tatkräftiger Mann, indem er Kirchen und Stadtmauern wiederherstellte und manchen kirchlichen Schmuck schuf. Ihn erkor die Aristokratie zu ihrem Führer, als der Hausmeier Ebroin, statt sich von ihr führen zu lassen, ihr Schranken setzen wollte. Den Bischof Sigbrand, der ihm widerstrebte, hatte Ebroin hinrichten lassen, die Regentin Balthilde veranlaßt, sich in das Kloster Chelles an der Marne zu begeben, wo sie 680 starb. Als der nominelle Merowingerkönig Chlotar III., der Sohn Balthildens, 673, jung an Jahren, wie die meisten dieser Herrscher, starb, ließ Ebroin sogleich von den Brüdern des verstorbenen Königs den jüngeren Theuderich zum Nachfolger in Neustrien und Burgund ausrufen. Die Aristokratie wollte aber nicht, daß Ebroin allein über die Thronfolge entscheide, sondern eine Versammlung der Großen das maßgebende Wort darin spreche. Ebroin untersagte den Großen

den Zutritt zum Hofe. Nun rief der Adel den Austrasierkönig Childerich II., den älteren Bruder, zum König aus. Ebroin mußte sich als überwältigt bekennen, wurde gezwungen, in das Kloster Luxeuil zu gehen; sein Thronkandidat wurde mit abgeschnittenen Haaren in das Kloster St-Denis gebracht. Leudegar, der an der Spitze des siegreichen Adels stand, war der mächtigste Mann am Hofe. Doch nur für kurze Zeit bewahrte er sich die Gunst des wankelmütigen Königs, der sich auch durch Vorhaltungen über die Ehe mit seiner Nichte verletzt fühlte. Schon zwei Jahre darauf sah sich Leudegar gestürzt und wurde nach Luxeuil geschickt. Aber bald erfolgte eine neue Wendung. Childerich II. und seine Gemahlin wurden auf der Jagd ermordet, und Theuderich III. wurde zum zweiten Male König. Mit Leudegar konnte auch Ebroin Luxeuil wieder verlassen und das Spiel von neuem beginnen, indem er nun dem legitimen Theuderich, zu dem Leudegar hielt, einen anderen Merowinger gegenüberstellte, neben dem noch ein dritter in Austrasien erhoben wurde. Das Volk meinte, die Ankunft des Antichrists stehe bevor, und war erschreckt durch einen Kometen. Leudegar wurde von den Parteigängern Ebroins, von dem Herzog Waimar von Aquitanien und dem Bischof Desideratus von Chalon, in Autun belagert. Das Ansinnen, seinen König aufzugeben, wies er zurück. Da er aber seine Stadt nicht der Wut seiner Gegner preisgeben wollte, mußte er sich ihnen selbst ausliefern. Der Gefangene wurde geblendet, später noch an Lippen und Zunge verstümmelt und schließlich auf Veranlassung Ebroins durch eine Synode auf Grund der verleumderischen Anklage, daß er bei der Ermordung Childerichs beteiligt gewesen sei, 679 verurteilt und enthauptet. Er verdiente es, daß er als heiliger Märtyrer verehrt wurde. Zu welcher Seelengröße sich der einst so streitbare Bischof in seinem Leiden erhob, ersehen wir aus einem Briefe, den er, geblendet und verstümmelt, aus der Gefangenschaft seiner Mutter Sigrada schreibt, die damals auch schon den gewaltsamen Tod ihres anderen Sohnes, des Gairinus, zu beklagen hatte, der gesteinigt worden war.

Sigrada hatte sich in ein Kloster nach Soissons zurückgezogen. Dort im Kloster solle sie, so schreibt ihr Leudegar, Trost und Frieden suchen, und in ihrem Frieden möge sie auch den Feinden verzeihen. „Da Gott seine Krieger, denen er nach dem Siege die Kronen bereit hält, zum Kampfe ruft, so hat er ihnen auch Waffen gegeben, wie sie die Feinde nicht haben: den Schild des Glaubens, den Panzer der Gerechtigkeit, den Helm der Hoffnung und das Schwert des Geistes, d. i. das Wort Gottes . . . Nichts will unser König bei seinen Kriegern von alten Waffen und Kleidern finden, sondern geistig erneuert will er sie im Kampfe erproben. Etwas, was von alter Gewohnheit noch da sein sollte, erzeugt, auch wenn es klein erscheint, doch sehr großen Schaden. Besonders ist das der Fall, wenn etwas von dem Haß gegen die Feinde im Herzen zurückgeblieben ist. Den möge Gott von den Seelen der christlichen Gläubigen fernhalten." — Was die Klöster damals — der Brief ist um 675 geschrieben — noch bieten konnten,

ermessen wir aus den Worten, mit denen er der Mutter den Frieden preist, den sie in ihrem Kloster, das wahrscheinlich ein Doppelkloster mit Männer- und Frauenkonvent war, finden könne. „. . . Höre und vernehme doch, wie der Herr in dem gegenwärtigen Leben schon dich belohnt hat. Für die Gefolgschaft der Diener gab er dir alle die heiligen Brüder, die täglich für dich beten; für den Dienst der Mägde gab er dir heilige Schwestern, deren Verkehr du genießest, für die Unrast des gegenwärtigen Lebens die Ruhe in der Klostergemeinde, für den Verlust des Vermögens die Heilige Schrift und die heilige Betrachtung und das eifrige Gebet; für den Verlust der Eltern hast du die ehrwürdige und heilige Frau Äbtissin Astheria; sie ist dir Mutter, Schwester, Tochter . . . Deshalb vertraue ich, daß du dies alles empfangen hast, weil es mir von Christus geschenkt wurde, nicht auf mein Verdienst hin, sondern allein durch das Erbarmen Christi durch dein Gebet und deine Heiligkeit."[1]

Solche Worte des Friedens und Vergebens in der wilden Zeit der inneren Kämpfe zeigen uns, wie lebendig noch die Ideale christlicher Gesinnung in den Herzen waren. Aber die Gefahr wuchs nun freilich, daß diese Ideale erloschen, da diejenigen, die sie lehren sollten, immer weniger wurden. Was uns Leudegars Schicksal erkennen läßt, wird noch durch viele andere Beispiele belegt.

Die Bistümer wurden Gegenstände des Kampfes der Großen, bei dem die Macht der Beschützer oder das Geld des Bewerbers den Ausschlag gab. Die kanonische Besetzung trat zurück. Dafür konnte Simonie sich breit machen. Bischöfe wie weltliche Machthaber suchten aber auch reiche Klöster in ihre Hände zu bekommen, und damit drang die Verwilderung auch in die Klöster und nicht minder allgemein in den Klerus. Bischöfe und Priester sah man die geistliche Tracht ablegen und statt ihrer in kriegerischer Kleidung mit Lanze und Schwert auftreten. Krieg und Jagd füllten ihre Tätigkeit aus. Die Synoden, die früher so viel zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Zucht getan hatten, hörten auf. Im Jahre 695 scheint die letzte fränkische Synode vor Bonifatius abgehalten worden zu sein. Es war eine Diözesansynode zu Auxerre, die verordnete, daß die Geistlichen der Kirchen und Klöster der Diözese abwechselnd den Gottesdienst in der Kathedralkirche abhalten sollten, da diese keinen eigenen Klerus mehr hatte. Die Reichssynoden hatten schon vorher aufgehört. Die letzten, denen der König und sein Hof persönlich beiwohnten, waren nur noch Versammlungen, durch die der König den Bischöfen seinen Willen aufzwang, besonders um Strafurteile gegen seine Gegner durchzusetzen. Der Metropolitanverband löste sich auf. Es scheint, daß auch die nach irischer Gewohnheit von der bischöflichen Gewalt eximierten Columbanklöster mit ihren Klosterbischöfen und Wanderbischöfen die Desorganisation des Diözesanverbandes beschleunigt haben.

Am schlimmsten wurde es unter Karl Martell, der kein Mittel

[1] Mon. Germ. Epp. III, 465 s.

scheute, um die ganze Macht des Reiches in seine Hand zu bekommen. Auch die Not zwang ihn dazu, als er den Arabern entgegenzutreten hatte, welche die Keime der abendländischen christlichen Kultur niederzutreten drohten.

Da kein Krongut mehr vorhanden war, suchte er seine Vasallen dadurch an sich zu fesseln, daß er nach dem Beispiele früherer Könige in weitem Umfang die Kirchen nötigte, ihre Güter für die Laien herzugeben, die er dadurch mit Lehen ausstattete. Damit wurde die schon längst eingeschlagene Richtung beschleunigt, die auf Entwicklung des Lehnsstaates hinausging, indem der Untertanenverband durch den Lehnsverband ersetzt wurde, die Großen und die Beamten alle als Lehnsleute vom Herrscher abhängig wurden. Wohl sollten die so mit Kirchengut bedachten Laien dasselbe nur zum Nießbrauch und nicht zum Eigentum haben, aber es war doch nicht unberechtigt, wenn man von einer Säkularisation der Kirche durch Karl Martell sprach, und die Bischöfe hatten schon früher die Lage richtig bezeichnet, wenn sie auf der dritten Synode von Paris (556—573) erklärten, daß sie in solchen Fällen nur Hüter der Schenkungsurkunden, nicht mehr Bewahrer der geschenkten Güter wären.[1] Wer die kirchliche Würde innehatte, ob sie überhaupt jemand innehatte, war Karl gleichgültig. Bistümer blieben nicht selten längere Zeit unbesetzt. Die Bischöfe und Äbte, die er einsetzte, waren meist unkirchliche Personen, mitunter auch Laien, denn nur seine politisch-militärischen Gesichtspunkte entschieden, und es kam ihm nicht darauf an, mehrere Bistümer und Abteien an einen zu vergeben. Einem Neffen Hugo verlieh er das Erzbistum Rouen, die Bistümer von Paris und Bayeux und die reichen Abteien St-Wandrille und Jumièges. Milo, den Karl als Kriegsmann schätzte, bekam zum Trierer Bistum das Reimser dazu, er fand seinen Tod bei der Saujagd. Von mehreren der durch ihn eingesetzten Bischöfe und Äbte erzählte man, daß sie nicht lesen konnten. Rücksichtslos setzte er auch Bischöfe ab, wenn ihm ihre Treue nicht sicher genug erschien. Mit der ordnungsmäßigen Bewahrung des kirchlichen Besitzes hörte es dann natürlich auch auf. Viel Kirchengut wurde verschleudert. Die Kirchen verarmten. In Reims konnten die Kirchen nicht mehr ihre Geistlichen unterhalten.

Wie die Herrscher machten es die Grundherren mit ihren Eigen-Kirchen, mit denen sie umgingen, ohne nach dem Bischof zu fragen. Sie verschenkten oder vererbten sie, bisweilen zusammen mit dem unfreien Priester, der an ihnen angestellt war.

So war die einst so blühende fränkische Kirche in höchsten Verfall geraten. Mit dem sittlichen Leben verfiel auch das literarische. Den literarischen Verfall zeigt uns ein seltsamer Schriftsteller Virgilius Maro, der wahrscheinlich am Anfange des siebten Jahrhunderts in Toulouse lebte. Er wollte die verfallene Schulsprache wiederherstellen, wagte die kühnsten Wortbildungen und klügelte eine Geheimsprache aus, die

[1] Conc. Paris. III c. 1 (Schluß).

noch viel schlimmer war als die Vulgärsprache, in die er doch immer verfiel. Bekannter als die Abhandlungen und Briefe dieses Grammatikers ist ein Geschichtswerk, das wir aus dem siebten Jahrhundert haben, die Chronik, die unter dem aus einem Mißverständnis hervorgegangenen und erfundenen Namen des Scholastikers Fredegar veröffentlicht wurde. Es beginnt mit einer Kompilation aus verschiedenen Geschichtswerken, besonders des Hieronymus, Isidor und Gregor von Tours, und gibt dazu selbständige Fortsetzungen mit teilweise wichtigen Nachrichten. Die Sprache ist über die Maßen barbarisch. Deutlich erkennen wir in Vokalisation und Konsonantismus schon die romanische Vulgärsprache, aus der sich das Französische bildete. Die Verfasser, denn es sind mehrere dabei beteiligt, möchten aber noch in der Schulsprache schreiben, ohne das freilich ordentlich fertig zu bringen; sie haben die Flexionsendungen noch beibehalten, verwenden sie aber ganz willkürlich, wie auch das Geschlecht der Wörter. Doch ist es schwer, ihnen deshalb Vorwürfe zu machen. Der Verfasser des Prologes entschuldigt sich wegen seiner bäurischen Sprache, indem er nach dem Hinweis auf seine Vorgänger schreibt: „Auch ich hätte gewünscht, daß mir eine solche Redegewandtheit beschieden wäre, daß ein klein wenig Ähnliches vorhanden wäre, aber spärlich schöpft man das Wasser, wenn es nicht dauernd aus dem Quell läuft. Die Welt ist alt geworden, und deshalb ist die Schärfe des Verstandes bei uns stumpf geworden, und keiner unserer Zeit vermag oder vermißt sich, den vorhergehenden Rednern ähnlich zu sein.“ [1] Dieses Gefühl der Greisenhaftigkeit war gerade in den literarischen Kreisen lebendig, die noch den Maßstab der Vorzeit anlegten und nicht ahnten, wie aus dem alten Latein neues sprachliches Leben emporstrebte. Sie stehen darum auch mit ihrem antiquierten Wissen und Deuteln in scharfem Widerspruch zu dem überschäumenden, gewaltigen Kraftbewußtsein der jungen Nationen, die in ihrer Wildheit kaum zu bändigen waren. Wie lächerlich nimmt sich in dieser Chronik das Bestreben eines Interpolators aus, durch törichte Mißdeutungen eine Abstammung der Franken von den Trojanern nachzuweisen, womit er eine Fiktion in Umlauf setzte, die sich fest einbürgerte. Aber das war nicht ein harmloses Gelehrtenspiel, sondern entsprang einer scharfen politischen Tendenz. Indem man die Abstammung der Merowingerkönige auf Priamus, den alten Herrscher über Troja, zurückführte, wollte man das Geschlecht als besonders ehrwürdig hinstellen, eine Auflehnung gegen dasselbe auch literarisch brandmarken. Die Tendenz tritt um so markanter hervor, weil im übrigen die Verfasser eine ganz entgegengesetzte Richtung vertreten. Sie stehen und schreiben im Dienste der Hausmeier, die den Königen die Macht entwinden wollen, und schließlich knüpft dann eine Fortsetzung an, die eine fast offizielle Familienchronik derjenigen Hausmeierdynastie wird, der es endlich gelingt, die Merowinger ganz zu verdrängen, der Karolinger. Ihnen war es beschieden, das Reich und

[1] Chronicarum q. d. Fredegarii l. IV Praef. ed. Krusch p. 123.

die Kirche zu erneuern. Dafür stellten ihnen neue geistige Kräfte die angelsächsischen Benediktiner zur Verfügung.

Ehe wir uns diesen Kulturpionieren zuwenden, blicken wir noch einmal auf die irischen Missionare zurück, die wir zuletzt aus dem Auge verloren. Es bleibt ihr Verdienst, daß sie an verschiedenen Punkten den Anstoß zu erfolgreicher Entwicklung gegeben haben: im Norden Großbritanniens, wo sie in Schottland die christliche Kultur begründeten und eine wertvolle Einwirkung auf die bis in ihre Nähe vorgedrungenen Angelsachsen ausübten, deren Folgen wir noch kennenlernen werden, in Süddeutschland bis tief nach Mitteldeutschland hinein, wo sie als erste Sendboten des Christentums und Bringer einer höheren Kultur auftreten, und in der fränkischen Kirche, wo sie als Erneuerer des religiösen und sittlichen Lebens erscheinen. Aber nur selten ist ihrer Tätigkeit eine dauernde Einwirkung gefolgt. Sie schließt zwar mit der bisher behandelten Zeit noch nicht plötzlich ab; in literarischer Beziehung erreicht ihr Einfluß auf das fränkische Reich sogar erst die volle Höhe im neunten Jahrhundert. Aber die breite kulturelle Einwirkung läßt doch im allgemeinen schon im siebten Jahrhundert nach. Bald nach der Mitte des siebten Jahrhunderts verblaßt schon ihre Einwirkung auf das religiöse Leben im Frankenreich. Nur zum geringen Teil durch ihre Schuld und die ihrer Schüler, sondern hauptsächlich durch die äußeren Veränderungen, die auf politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiete vor sich gingen und für inneres Leben und Streben die allerungünstigsten waren. Wiederum war die Lage so, daß das Frankenreich aus sich die Kräfte nicht hervorzubringen vermochte, um sich aus seinem religiös-sittlichen Verfall, der auch das ganze Kulturniveau herabgedrückt hatte, zu erheben. Der Anstoß mußte wieder von außen kommen. Aber es war diesmal eine noch intensivere Kraft notwendig, um die verworrenen Verhältnisse zu heilen, denn der Verfall war ein viel tieferer als zu der Zeit, da Columban mit seinen zwölf Gefährten erschienen war. Als wir auf die Überlegenheit des Katholizismus gegenüber dem Arianismus hinwiesen, sagten wir, diese Überlegenheit habe darin bestanden, daß der Katholizismus universeller Natur war, und daß ihm eine feste hierarchische Ordnung innewohnte. Durch die universelle Art des Katholizismus war es im siebten Jahrhundert möglich, daß der erstarrten fränkischen Kirche die irischen Missionare neue Wärme zuführten. Noch hatte sich aber der andere Vorzug der katholischen Kirche nicht geltend gemacht: ihre hierarchische Organisation und ihre organisatorische Kraft. Sie sollten sich äußern, als Rom zum ersten Mal seinen Blick auf die germanischen Heiden warf und von Rom aus Mönche entsandt wurden, die bei ihrem Wirken den engsten Zusammenhang mit dem kirchlichen und kulturellen Zentrum, mit Rom, pflegten.

§ 4. Gregor der Große.
Die römischen Benediktiner-Missionare in England.

Das Papsttum befand sich am Ende des sechsten Jahrhunderts, als Columban, der Vertreter des fernsten Westens, nach dem Festlande kam, in einer äußerst schwierigen Stellung, an einem Wendepunkt. Aber gerade in dieser Zeit der höchsten Not war auf den päpstlichen Stuhl ein Mann gekommen, der mit genialem Weitblick das Gebot der Stunde erkannte und mit der schnellen Entschlossenheit eines zum raschen Eingreifen berufenen Regenten zu handeln verstand: Gregor der Große.

Seitdem die Oströmer das Ostgotenreich zerstört und Italien wiedererobert hatten, war der Papst Untertan des byzantinischen Kaisers geworden, der ihn das Untertansverhältnis deutlich genug fühlen ließ. Die Päpste mußten, wenn sie nicht wie Vigilius und Pelagius ohne weiteres eingesetzt wurden, die Bestätigung in Byzanz einholen und dafür eine nicht unerhebliche Summe zahlen. In Italien selbst waren die Langobarden eingerückt, machten immer größere Fortschritte, und Roms Tage schienen mehr als einmal gezählt. Im Dreikapitelstreit, der durch Justinians Forderung, drei des Nestorianismus bezichtigte Personen zu verurteilen, hervorgerufen war, trennten sich die oberitalienischen Bischöfe von der Gemeinschaft mit Rom, und wenn auch der Erzbischof von Mailand 571 die Spaltung aufgab, der Erzbischof von Aquileja beharrte im Schisma, von den Langobarden beschützt.

Dringend bedurfte die päpstliche Autorität einer Festigung und einer Stütze, um nicht dem Cäsaropapismus von Byzanz ausgeliefert oder der Bedrängnis der Langobarden und den Selbständigkeitsbestrebungen der Metropoliten preisgegeben zu werden. Wo sollte das Papsttum Hilfe finden? Bisher hatte es, noch ganz in den Ideen des römischen Imperiums befangen, nur nach Osten geblickt und an nichts anderes gedacht als an den Kaiser in Konstantinopel, obwohl dieser kaum genügend Schutz gegen die äußeren Angriffe der Langobarden gewähren konnte, dafür aber der Kirche Glaubensnormen vorschreiben wollte. Noch wagten es die Päpste nicht, nach der anderen Seite auszuschauen, wo Barbaren oder Ketzer waren.

Das wurde anders unter Gregor dem Großen, obschon keiner so wie er die Bedrängnis der Zeit fühlte und von ihr fast erdrückt wurde. Indes eben diese Erkenntnis der Not schärfte seinen Blick, und in sich vereinigte er in glücklichster Weise alles, was damals gerade für die Leitung der Kirche notwendig war. Aus vornehmster stadtrömischer Familie entsprossen, hatte er zuerst die weltliche Beamtenlaufbahn ergriffen und in den Jahren 572/73 die Würde eines Stadtpräfekten bekleidet. Aber dann wandte er sich von allen weltlichen Hoffnungen ab, klar erkennend, daß Roms Zukunft jetzt auf einer anderen Bahn liege. Das große Vermögen, das er nach dem Tode seines Vaters erbte, verwandte er, um sechs Klöster in Sizilien zu gründen. In dem

väterlichen Palast auf dem Monte Celio errichtete er ein dem heiligen Andreas geweihtes Benediktinerkloster, in das er 575 selbst eintrat. Doch die römische Kirche bedurfte seiner außerhalb des Klosters. Papst Pelagius II. übertrug ihm die bedeutsamste Mission, die es damals für die Kirche gab, indem er ihn als seinen Geschäftsträger (apocrisiarius) nach Konstantinopel entsandte. Hier lernte er die Welt überblicken und die Menschen klug behandeln. Durch das Zusammentreffen mit Leander von Sevilla konnte er sich über die in schärfster Krisis befindlichen Zustände im Westgotenreich unterrichten. Bei dem Kaiserhof verstand er, sich die Vertrauensstellung zu verschaffen, die für sein Amt notwendig war. Den Sohn des Kaisers Mauritius hob er aus der Taufe. Nach Rom 585 zurückgekehrt, diente er dem Papste Pelagius II. als Sekretär für die Beilegung des Schismas mit Aquileja. Auf ihn mußten die Blicke aller fallen, als es galt, dem 590 verstorbenen Pelagius einen Nachfolger zu geben.

Über seine Tätigkeit als Papst unterrichten uns seine zahlreichen — gegen 860 — Briefe und über den Geist seines Wirkens die vielen auf uns gekommenen Predigten, seine ausführliche Erklärung des Buches Job, die man gewöhnlich Moralia nannte, und besonders die im Mittelalter viel verbreitete Regula pastoralis, ein Programm des priesterlichen Wirkens. In dieser letzten Schrift rechtfertigt sich der Papst dem Erzbischof Johannes von Ravenna gegenüber, warum er der päpstlichen Würde widerstrebt habe. In der Darlegung der Hirtenpflichten erkennen wir die Mahnungen wieder, die der heilige Benedikt in seiner Regel für den Abt zusammengestellt hatte, wie denn auch Gregor in seinen Dialogen, den Unterhaltungen über fromme Männer Italiens, von seiner Verehrung für den Ordensstifter durch ein ausführliches Charakterbild desselben Zeugnis abgelegt hatte. Der Verfasser schildert das Ideal des guten Seelenhirten nicht anders wie Benedikt seinen idealen Abt: „Er sei rein in Gedanken, musterhaft in seinen Handlungen, weise im Stillschweigen, nutzbringend im Reden, den einzelnen mitleidsvoll als Nächster, vor allem der Betrachtung ergeben, den Rechtschaffenen ein demütiger Genosse, gegenüber den Lastern der Fehlenden erhaben durch den Eifer der Gerechtigkeit; die Sorge für das Innere vermindere er nicht in der Beschäftigung mit den äußeren Angelegenheiten, und er unterlasse nicht die Sorge für die äußeren Bedürfnisse bei dem Eifer für das innere Leben.“ [1] Das ist das Maßhalten und Allen-alles-Sein, das Benedikt seinem Abt ans Herz gelegt hatte. In der Vereinigung der inneren Tiefe mit der äußeren Geschäftigkeit erinnert Gregor auch an Ambrosius, dem er schon durch seine hohe Abkunft, seine frühere weltliche Laufbahn und die altrömische Regentenweisheit nahe steht. Wie Ambrosius legt er auch keinen Wert auf die überladene geschraubte Schreibweise, sondern begnügt sich mit der einfachen Art, wie man anderen zu Herzen spricht. Das praktische Interesse, das er wie Ambrosius der Ausgestaltung des

[1] Gregorii Reg. pastor. Pars II c. 1. Migne P. l. LXXVII, 26 s.

Gottesdienstes entgegenbrachte, zeigt er in der mannigfachen Fürsorge für die Liturgie, der Änderung der Meßtexte, der Ordnung des Kirchengesanges, wofür der Schüler des heiligen Benedikt ein besonderes Interesse haben mußte.

Die Herzen der Römer gewann er gleich bei dem Antritt seines Pontifikates durch das innige Mitleid, das er ihnen in ihren schweren Prüfungen entgegenbrachte, als zu der Langobardennot noch eine schwere Pest gekommen war, die Rom heimsuchte. Die Römer wußten, daß der Beste unter ihnen in diesem Mönch ihre Fürsorge übernommen hatte, für die niemand sonst mehr da war. In dieser Zeit verschwand der römische Senat. Im Jahre 579 wird er zum letzten Male genannt. Auch das Amt des Stadtpräfekten, der Statthalter, Richter, Polizeidirektor und Bürgermeister war, jenes Amt, das Gregor selbst vor seinem Eintritt in das Kloster innegehabt hatte, und von dem er nur zu gut wußte, wie undankbar und mühevoll es in der damaligen Zeit war, büßte seinen Glanz und die frühere Bedeutung ein. Die Stadtpräfekten, die später noch genannt werden, sind einfache Strafrichter, die dem Papst unterstellt sind.

So konnte Gregor in seiner achtzehnten Homilie, die er angesichts des Herannahens des Langobardenheeres im Jahre 593 hielt und die Gregorovius die Leichenrede am Grabe des alten Rom nennt,[1] Roms Sterben erschütternd ausmalen.[2]

In der Tat erstarb das alte Rom, aber aus ihm wurde das päpstliche Rom, in dem allein der Papst der Mittelpunkt war, um den sich als neue Kulturgemeinschaft das Abendland sammeln sollte. Gregor ahnte es nicht, wie schon zu seiner Zeit darauf sich alles vorbereitete. Er glaubte, wie so viele Römer schon vor ihm, und Columban der Jüngere zu seiner Zeit, daß das Ende der Welt unmittelbar bevorstehe.[3] Um so größeren Reiz hat es für uns, den neuen Keimen nachzugehen, die zu seiner Zeit hervorzutreten begannen und deren Wachstum keiner so gefördert hat als Gregor I. Waren die äußeren Bedrängnisse gleichsam die befruchtenden Gewitterregen, so gehörte er in erster Linie zu jenen, von denen die erwärmenden Sonnenstrahlen ausgingen. Die soziale Fürsorge, die das Papsttum unter ihm für Rom, für Italien und darüber hinaus entfaltete, trug nicht zum wenigsten dazu bei, die Augen der breitesten Schichten auf den Papst zu richten und ihm die Herzen zuzuwenden. In Rom war er es hauptsächlich, der für die Ernährung der Stadt, aber auch für ihre Erlösung von der Langobardennot sorgte. Die byzantinischen Offiziere waren wohl eifersüchtig auf diese Stellung Gregors, aber die Achtung und Liebe der römischen Bevölkerung konnten sie nicht gewinnen, da ihren Ansprüchen nicht die Taten entsprachen. Die Notwendigkeit, mit schwachen Heereskräften den Widerstand gegen die Langobarden zu organisieren,

[1] Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom II⁴, 45.
[2] S. Zitat daraus oben S. 169.
[3] Dial. l. III c. 38 Migne LXXVII, 317. Vgl. Columbae ep. ad Bonifatium IV M. G. Epp. III, 171, 176.

hatte den byzantinischen Kaiser dazu gebracht, in Italien so etwas einzurichten, was wir Kriegszustand oder Belagerungszustand nennen würden. Das System wie es an den römischen Grenzen zu ihrer Verteidigung eingeführt war, wurde auf die bedrängten Gegenden Italiens übertragen. Die höheren byzantinischen Offiziere hatten die Befugnisse der bürgerlichen Verwaltungsbeamten zu übernehmen. Die Bezirke der Militärbefehlshaber, der duces und tribuni, verdrängten die alte Verwaltungseinteilung. So schloß sich jetzt das Gebiet von Rom zum Dukat von Rom zusammen, über den der byzantinische Dux befehligen sollte. Dessen Gewalt ging aber allmählich, wie wir an anderem Orte noch sehen werden, an den Papst über, und Byzanz, das den Papst gefesselt hatte, bereitete durch seine Maßregeln selbst die Lösung der Fesseln vor. Auf den Papst war der römische Befehlshaber schon deshalb angewiesen, weil er, wenn er sich aus dem Lande selbst die Kräfte holen wollte, immer zunächst zum Papst kommen mußte, welcher der größte Grundbesitzer war.

Auf diesem großen Grundbesitz, dem Patrimonium Petri, beruhte die soziale Fürsorge, die Gregor entfalten konnte, und er, der einstige Verwaltungsbeamte, ließ sich besonders angelegen sein, den Patrimonienbesitz der römischen Kirche zu pflegen und klug zu verwalten. Der Patrimonienbesitz hatte sich aus den Landschenkungen gebildet, mit denen zuerst die Kaiser, dann die römischen Adelsfamilien die römische Kirche ausgestattet hatten. Viele alte Namen berühmter, römischer Geschlechter lebten, nachdem diese selbst längst ausgestorben waren, noch in den Benennungen der Gütermassen fort, die sie einst dem römischen Stuhl geschenkt hatten. Das Elend der Zeit hatte so viele Sprößlinge reicher Familien veranlaßt, in den Dienst der Kirche zu treten, wo allein noch männliche Tatkraft ein ersprießliches Feld der Tätigkeit und das gläubige Gemüt Trost und Ruhe finden konnten; sie vergabten dann meist entweder schon zu Lebzeiten oder auf dem Sterbebett ihren zeitlichen Besitz der Kirche. Diese Güterschenkungen hatten gegen Ende des sechsten Jahrhunderts ihren Höhepunkt, aber auch zum großen Teil ihren Abschluß gefunden. Die Langobarden entrissen der Kirche wieder manche Besitzungen, die Kaiser hatten weniger zu verteilen, und reiche Familien, die großen Grundbesitz hatten, waren nicht mehr viel vorhanden. Die Patrimonien der römischen Kirche waren natürlich besonders zahlreich um Rom; es gab aber solche zerstreut über ganz Italien, und vornehmlich wertvolle in Kampanien, Unteritalien und Sizilien, der Kornkammer Roms; auch außerhalb Italiens fanden sich einige in Gallien bei Marseille, in Afrika und Dalmatien, auf Sardinien und Korsika. Diese Landgüter wurden durch Sklaven oder Kolonen bewirtschaftet. Durch den großen Güterbesitz war der Papst der größte Grundbesitzer in Italien, und schon dies gab ihm einen außergewöhnlichen sozialen und politischen Einfluß, mit dem alle in Italien rechnen mußten; der Papst aber war mit den Geschicken Italiens aufs engste verbunden. Der Ertrag der Güter wurde zunächst für die Bedürfnisse der römischen Kirche, den

Unterhalt des Klerus, die Erhaltung der Kirchen, die Ausstattung der Klöster, die Erbauung neuer Kirchen, dann besonders für die Armenpflege verwendet. Die Versorgung der Notleidenden und Arbeitslosen mit Naturalspenden, die früher der weltlichen Behörde oblag, ging in die Hände der Kirche über. Das war das erste Herrscherrecht, das die Päpste an Stelle des Kaisers in Rom ausübten. Dazu kamen Armenhäuser, Spitäler, Waisenhäuser und Pilgerherbergen. Wo immer jemand in Italien in Not und Elend war, wandte er sich an den Papst. Der Biograph Gregors des Großen nennt die römische Kirche dieser Zeit eine für alle offene Kornscheuer, den Papst selbst aber den Familienvater Christi.[1] Zu diesen Ausgaben kamen dann noch die Summen, welche Gregor verwandte, um die Stadt vor den Langobarden zu bewahren; bisweilen erkaufte er sich deren Abzug. Was er nach dieser Richtung tat, faßte er im Jahre 595 in einem Briefe an die Kaiserin Constantia in folgende Worte zusammen: „Seit 27 Jahren leben wir hier in dieser Stadt unter den Schwertern der Langobarden. Welche Summen ihnen täglich von der Kirche gegeben werden, damit wir unter ihnen leben können, will ich nicht aufzählen. Nur in Kürze sage ich: wie der Kaiser in Ravenna bei dem ersten Heer Italiens einen Schatzmeister hat, welcher die täglichen Ausgaben für die vorkommenden Bedürfnisse bestreitet, so bin ich ebenfalls in solchen Fällen für diese Stadt sein Zahlmeister.“ [2]

Die vielen Bemühungen um Abwendung äußerer Feinde, verbunden mit der allgemeinen Fürsorge für die Notleidenden aller Schichten haben damals die Päpste außerordentlich beliebt beim Volke Italiens gemacht. Man kann wohl sagen, daß die Päpste niemals so populär in Italien gewesen sind, als in den Zeiten der Barbareneinfälle vom fünften bis zum achten Jahrhundert, angefangen vom Pontifikat Leos I., der vor Attila und Geiserich um Schonung Roms flehte, bis zu jenem Tage, da Stephan II., begleitet von dem weinenden römischen Volk auszog, um bei dem Frankenkönig Pippin gegen die Langobarden Schutz zu suchen. Der Papst wurde allmählich zum Vertreter der politischen Interessen der Halbinsel gegenüber allen Fremden, sowohl denen, die von Norden eindrangen, wie jenen, die vom Osten ihre Befehle nach Italien sandten. Daß der Papst zu einer solchen Stellung gelangte, wird allerdings noch durch andere Umstände bedingt, die wir teils schon kennen, teils noch kennen lernen werden, durch den Untergang des weströmischen Reiches, die Eroberung Italiens durch die Ostgoten, die Gefahr vor den Langobarden und den Druck des byzantinischen Regimentes, den der Papst wie die Bewohner Italiens in gleicher Weise fühlten.

Gregor wußte natürlich, daß diese materiellen und politischen Angelegenheiten nicht den ersten Platz bei ihm einnehmen durften. Diesen gab er ganz unzweifelhaft den kirchlichen. Wenn wir bei seinen kirch-

[1] Joh. Diaconus, s. Gregorii p. vita l. II c. 26, 51 (Migne LXXV, 97, 109).

[2] Mon. Germ. Epp. I, 328.

lichen Beschäftigungen eine gewisse Vorliebe annehmen können, so war es die für die Klöster nach der Regel des heiligen Benedikt, die in Rom bekannt wurde, als nach der Zerstörung Monte Cassinos die Söhne des heiligen Benedikt am Lateran sich niederließen, und die er in den von ihm gestifteten Klöstern einführte. Die Klöster wollte er in ihrer Eigenart erhalten wissen. Darum verbot er die Vereinigung von klösterlichen Ämtern mit weltkirchlichen, das Abhalten von öffentlichen Gottesdiensten in Klosterkirchen. Den Mönchen aber sicherte er die freie Abtswahl.

So stellte er die Klöster gegen äußere Vergewaltigungen sicher, anderseits hat er sie nicht von der allgemeinen kirchlichen Disziplin ausnehmen wollen. Sie wurden der Aufsicht und dem Gericht der Bischöfe unterstellt, denen das Recht zugesprochen wurde, die Äbte zu ordinieren. Stets sollten aber die Klöster, wenn sie etwas bedurften, beim Papst vorsprechen dürfen. Daß er sich angelegen sein ließ, seine Stellung als Metropolit in Italien und als Primas der ganzen Kirche zu wahren, braucht bei ihm nicht hervorgehoben zu werden, wohl aber ist hier der Anlaß, auf die Schwierigkeiten, die er dabei fand und die er zu überwinden suchte, hinzuweisen.

Da ist besonders bemerkenswert, daß er zum Unterschied von seinen letzten Vorgängern sich große Mühe gab, die kirchlichen Bande mit dem vernachlässigten Westen enger zu knüpfen. Auf Spanien hatte er zuerst seine Blicke gewandt, seitdem er mit Leander in Konstantinopel Beziehungen angeknüpft hatte. Hoffnungversprechende Aussichten öffneten sich dort kurz vor dem Antritt seines Pontifikates, als König Reccared 589 zur katholischen Kirche übertrat. Mit größter Freude begrüßte Gregor die Mitteilungen, die ihm Leander und der König darüber machten. Dem König übersandte er als Petrus-Reliquie einen Schlüssel, in dem Eisen von den Petriketten eingeschlossen war, und ein Kreuz, in welchem sich Holz vom Kreuze Christi befand. In seinem Dankschreiben ermahnte er den König, sich bei der Regierung von Mäßigung leiten zu lassen, der Herrschsucht und dem Zorn nicht Raum zu geben. „Gegenüber den Untergebenen ist die Regierung mit großer Mäßigung zu führen. Die Machtgier darf sich nicht einschleichen. Dann wird ein Reich gut regiert, wenn die Herrschsucht nicht den Geist beherrscht. Sorge zu tragen ist auch, daß der Zorn sich nicht einschleiche . . . Hat der Zorn sich einmal des Gemütes bemächtigt, dann hält man auch ein grausames Unternehmen für gerecht.“ [1] Er kannte also wohl diese Germanenkönige, bei denen nur zu oft die Mäßigung vermißt wurde. Seinem Freunde Leander sandte er besonders herzliche Schreiben, ihm widmete er seinen Kommentar zum Buche Job. Dann verlieh er ihm als Metropoliten Spaniens das Pallium. Auch ging er gern darauf ein, auf einzelne Anfragen bestimmte Antworten zu geben, bei denen eine wieder von seinem klugen Maßhalten zeugt. Leander hatte angefragt, ob man in Spanien weiter,

[1] Mon. Germ. Epp. II, 224.

wie es bis dahin in der katholischen Kirche dort üblich war, die Taufe mit nur einmaliger Untertauchung spenden dürfe oder so wie die Arianer durch dreimaliges Untertauchen des Täuflings. Der Papst erkannte wohl, wie schwer es den römischen Katholiken Spaniens gewesen wäre, in dieser Form eine Änderung vorzunehmen, die als ein Sieg der Arianer ausgerufen worden wäre. Obwohl die römische Kirche auch die dreimalige Untertauchung hatte, antwortet er dem Leander, man möge zum Unterschied von den Irrgläubigen bei der bisherigen Sitte bleiben. Bei der Einheit im Glauben schade der Kirche eine Verschiedenheit in den Gebräuchen nicht. Aber zu einer engen Annäherung der katholischen Kirche im Westgotenreiche an das Papsttum kam es doch noch nicht, weil die westgotische Kirche durch die enge Verbindung mit dem Staate sich als Landeskirche abschloß.

Ähnlich war es in der fränkischen Landeskirche. Enger waren nur die Beziehungen zwischen Rom und dem südöstlichen Gallien, wo die Erzbischöfe von Arles seit 514 zu päpstlichen Vikaren ernannt wurden. Aber die fränkischen Herrscher haben sich nicht viel um die päpstlichen Vikare gekümmert, auch nicht seitdem 536 die Provence von den Ostgoten an die Franken abgetreten worden war. Wohl verwendete sich der König Childebert I. wiederholt dafür, daß dem jeweiligen Erzbischof von Arles der Titel eines päpstlichen Stellvertreters gegeben wurde, aber das geschah wohl auch nur, um die fränkische Staatskirchenhoheit zum Ausdruck zu bringen, da Papst Vigilius nach dem Tode des Cäsarius von Arles einmal erklärt hatte, er müßte erst die Ermächtigung des oströmischen Kaisers haben, ehe er dem Erzbischof von Arles das Pallium erteilen könne. Zu einer wirklichen Ausübung von Rechten als Stellvertreter des Papstes konnten die Erzbischöfe von Arles nicht gelangen. Man legte wohl in der fränkischen Kirche großes Gewicht auf die Glaubensgemeinschaft mit dem Haupt der Kirche in Rom, aber man gewöhnte sich, die Angelegenheiten der fränkischen Kirche ohne den Papst zu ordnen, und die Päpste im sechsten Jahrhundert haben das nicht weiter beachtet. Sie mochten vielleicht hoffen, daß die fränkische Herrschaft nur vorübergehend sein würde und der oströmische Kaiser auch in Südgallien wieder Fuß fassen könnte. Rechnete doch zu der Zeit Bischof Marius von Avenches (574–594) nach den Zeiten der oströmischen Kaiser, und Papst Vigilius hatte den Erzbischof Auxanius von Arles im Jahre 545 aufgefordert, für das oströmische Herrscherpaar zu beten und für gute Beziehungen zwischen Konstantinopel und dem Frankenkönig zu sorgen.

Anderer Gesinnung war jedenfalls Papst Gregor I. Er, der die Schwäche der byzantinischen Macht nur zu sehr in Italien selbst erfahren hatte, nahm die Dinge, wie sie waren, und als Realpolitiker rechnete er mit den germanischen Reichen im Westen. Darum arbeitete er unermüdlich an einer engeren Verknüpfung der fränkischen Kirche mit Rom. Den Erzbischof Vigilius von Arles, den er wieder zum päpstlichen Stellvertreter ernannte, ermahnte er, die Mißbräuche im Frankenreiche abzustellen, namentlich die Simonie und die Ernennung von

Laien zu Bischöfen, dem König Childebert II. sollte er deshalb Vorstellungen machen. Dann versuchte er auch selbst mit Brunhilde, ihrem Sohn und ihren Enkeln in Verbindung zu treten. Brunhilde bat er, eine Synode zu veranlassen, durch die in ihrem Reiche die kirchliche Ordnung wiederhergestellt und die Simonie ausgerottet würde. Aber diese Synode kam nicht zustande, soviel auch der Papst dafür tat. Auch erreichte er nicht die Zulassung eines besonderen päpstlichen Legaten für die Besserung der kirchlichen Verhältnisse im Frankenreich. Die Zeiten waren dafür hier noch nicht reif. Auf weitem Umwege sollte erst geraume Zeit später der Päpstliche Stuhl zu dem Ziele gelangen, das Gregor erstrebte. Aber diesen Umweg gewiesen zu haben, ist auch das Verdienst Gregors des Großen. Über die Angelsachsen führte der Weg nach dem Frankenreich.

Die Gewinnung der Angelsachsen ist entscheidend gewesen für die Bildung der abendländischen Kulturgemeinschaft und den engen Anschluß an Rom. Gregor I. hat das wohl nicht vorausgeahnt, aber er hat das unzweifelhafte persönliche Verdienst, von Rom aus Benediktiner als Missionare zu ihnen gesandt und den Anstoß zu der erfolgreichen Mission gegeben zu haben. Darauf brachte ihn die Erkenntnis, daß die fränkische Kirche, die zunächst die Aufgabe gehabt hätte, dazu nicht fähig wäre. Seinem Geschäftsträger Candidus, der nach dem Patrimonium der römischen Kirche an der unteren Rhone sehen sollte, gab er den Auftrag, schon im Jahre 595, junge angelsächsische Sklaven in Gallien anzukaufen, um sie in Klöstern Roms für den geistlichen Stand heranzubilden. Daß er schon vor seiner Thronbesteigung durch den Anblick schöner angelsächsischer Jünglinge auf dem Sklavenmarkte in Rom auf diesen Gedanken gekommen sei und selbst als Missionar nach England gehen wollte, aber bald nach seinem Aufbruch von Rom durch die Römer zurückgeholt worden sei, ist eine Tradition, die erst später berichtet wird und angezweifelt werden darf. Doch kann man aus dem an Candidus erteilten Auftrage immerhin erkennen, daß der Gedanke zuerst an angelsächsische Sklaven anknüpfte. Im Jahre 596 kam der Plan durch den schnell entschlossenen Papst schon zur Ausführung. Aus dem von ihm gestifteten Andreaskloster, das seinen Geist am besten hütete, sandte Gregor den Prior Augustin mit vierzig Mönchen nach England. Es bedurfte des Scharfblickes und der Willenskraft dieses Papstes, daß Rom zum ersten Male sich entschloß, Missionare zu den Barbaren zu entsenden.

So groß war in Rom die Scheu vor den Barbaren. Sie läßt sich auch bei Augustin noch deutlich erkennen. In Gallien an der Rhone ließ er sich durch das, was er dort an schrecklichen Dingen von den Angelsachsen hörte, so einschüchtern, daß er umkehrte und seine Bedenklichkeit dem Papste kund tat. Gregor hielt indes an seiner Absicht fest, nur stattete er die Mönche jetzt reichlich mit Empfehlungsschreiben aus, um ihnen die Unterstützungen der fränkischen Bischöfe und Herrscher zu sichern. Besonders Brunhilde und ihre Enkel wurden um ihre Unterstützung ersucht, die sie auch mit dem Bischof Syagrius

von Autun, dem der Papst dafür das Pallium gab, gewährten. Auch Chlotar II., der die Küstengegenden in Neustrien besaß, wurde dafür interessiert. Wahrscheinlich erhielt Augustin schon auf seiner Hinreise in Gallien die Bischofsweihe. Es begleiteten ihn fränkische Priester als Dolmetscher, und Ende 596 konnte er in Kent landen.

Die Furcht Augustins vor den Angelsachsen war, wenn auch übertrieben, nicht unbegreiflich, denn diese nahmen unter den germanischen Stämmen, die sich auf römischem Boden angesiedelt hatten, eine Ausnahmestellung ein. Als die Sachsen und Jüten mit den Angeln von der deutschen Nordseeküste in Schleswig-Holstein seit der Mitte des fünften Jahrhunderts sich in Britannien niederließen, rotteten sie die romanisierten Briten in ihren neuen Sitzen fast völlig aus. Sie gingen noch schlimmer vor als die Vandalen in Afrika, die nur um Karthago die Römer verdrängten. Die Briten verschwanden freilich erst nach langen, zwei Jahrhunderte hindurch dauernden Kämpfen aus dem größten Teil des Landes, das einst von ihnen besessen war. Ihr Widerstand konnte natürlich nicht so stark sein wie bei den Römern des Festlandes, weil die romanisierten Briten verhältnismäßig gering an Zahl waren, und weil die Eindringlinge über das Meer immer neuen Nachschub aus der Heimat erhielten. Die Reiche, die von den Angelsachsen begründet wurden, zeigen ein rein germanisches Gepräge, wie es weder die Franken noch die Burgunder, Goten, Vandalen, Sueben oder Langobarden aufwiesen. Hier verschwand so ziemlich alles, was von römischer Verwaltung, Gesellschaft, Literatur und Kultur noch vorhanden war. Auch die christliche Religion wurde wie die römische Sprache beseitigt. Nur wenige lateinische und keltische Wörter gingen in den angelsächsischen Sprachschatz über. Die Religion Wodans und die Barbarei siegten über Christentum und Kultur. So waren die Engländer auch die einzigen von den Germanen, die den Glauben des Reiches, das sie stürzten, ganz verwarfen. Zwischen den christlichen Briten, die im Westen und Süden sich noch halten konnten, und den Angelsachsen bildete sich die tiefste Rassen- und Religionskluft, die in den Zeiten der Völkerwanderung bestand, und den Haß und die Furcht vor den feindlichen Heiden hatten die christlichen Briten, von denen viele Flüchtlinge sich in der nach ihnen benannten Bretagne niedergelassen hatten, nach dem benachbarten Frankenreich übertragen.

Die Angelsachsen hatten in die neue Heimat wie ihre Religion so auch ihre alten Rechtsgewohnheiten mitgebracht mit dem alten Strafrecht, den Gerichtsversammlungen der freien Männer und der herkömmlichen ständischen Gliederung. Nationale Art stand hoch bei ihnen in Ehren. Mußten daraus nicht überall starke Widerstände gegen das Christentum hervorgehen? Aber auf die Dauer konnten sich auch die Angelsachsen der höheren Kultur, wie sie das Christentum im Gewande der römischen Literatur bot, nicht entziehen. Sie kam zu ihnen von zwei Seiten, von den irischen Schottenmissionaren im Norden und vom Festland durch die von Rom selbst gesandten

Missionare. Das eben sollte von besonderer Bedeutung werden, daß von dem Kernlande der alten Kultur aus dem Mittelpunkte der Kirche hier Missionare erschienen. Das Land war in sieben oder acht kleine Königreiche gegliedert. Augustin erschien zuerst in dem Königreiche Kent, das der fränkischen Küste gerade gegenüber lag.

Hier war ein günstiger Anknüpfungspunkt vorhanden. Die Gemahlin des Königs Ethelbert, Bertha, war eine fränkische Prinzessin, die Tochter des einst in Paris gebietenden Königs Charibert, eine Urenkelin Chlodwigs. Ihre Hand war dem heidnischen König erst gegeben worden, nachdem dieser versprochen hatte, ihr freie Religionsübung zuzugestehen und in ihrer Nähe immer als ihren Kaplan einen Bischof zu lassen, der sie nach Kent begleiten sollte. So war Bertha in Begleitung des Bischofs Liuthard nach England gekommen. Eine alte verlassene Kapelle aus römischer Zeit war ihr für den Gottesdienst eingeräumt worden; sie ließ sie dem Patron der Franken, dem heiligen Martin, weihen. Auch hier, wie so oft in germanischen Reichen, öffnete eine königliche Frau dem Christentum die Türe. Als Augustin an der Insel Thanet landete, war der Bischof Liuthard gestorben. Um so freudiger mußte die Königin Bertha die Kunde von der Ankunft der päpstlichen Glaubensboten aufnehmen, und von ihrem Gemahl konnte sie erwarten, daß er die ihr so sympathischen Fremdlinge nicht schroff zurückweisen würde.

Ethelbert verleugnete aber die nüchterne Art nicht, mit der die Germanen fast immer sich fremden geistigen Anregungen gegenüber verhielten, und die bezeichnend ist für die Stellung, die sie im allgemeinen bei den ersten Berührungen mit dem Christentum einnahmen. Umgeben von seinen Kriegern, empfing er unter freiem Himmel die Mönche, die in feierlicher liturgischer Prozession unter Vorantragung eines silbernen Kruzifixes und eines Bildes, auf dem der Heiland gemalt war, sich ihm nahten. Als dann Augustin seine Predigt von dem Leben, dem Tode und der Auferstehung Christi, von dessen Lehre und Verheißungen vollendet hatte, und die Rede von den fränkischen Dolmetschern übersetzt worden war, sagte der König: „Eure Worte und Versprechungen sind zwar schön, aber sie sind neu und ungewiß; ich kann ihnen darum nicht ohne weiteres beistimmen und ihretwegen dasjenige verlassen, was ich so lange Zeit mit dem ganzen englischen Volke beobachtet habe. Aber da ihr von weit hergekommen seid, wollen wir euch nicht belästigen, sondern euch gastlich aufnehmen; auch wollen wir euch nicht hindern, diejenigen für euren Glauben zu gewinnen, die dazu bereit sind.“[1] Ohne Voreingenommenheit gewährte der germanische König den Glaubensboten den Eintritt. Er will ihre Lehre mit ruhigem Verstande prüfen. Für solche Art waren die ruhigen, gelassen vorgehenden römischen Benediktiner, die das Gemüt vor dem Verstande kaum bevorzugten, die besten Missionare.

Die Mönche erbauten nahe den Umfassungsmauern von Canterbury ein Kloster, dessen Kirche sie, römische Traditionen hochhaltend, den

[1] Bedae hist. eccles. Anglorum l. I c. 25.

heiligen Petrus und Paulus weihten. Schon Weihnachten 597 wurde ihr geduldiges Warten belohnt. König Ethelbert ließ sich taufen und räumte seinen eigenen Palast dem Bischof Augustin ein. Daselbst errichtete dieser eine bischöfliche Basilika, die dem Erlöser geweiht wurde zur Erinnerung an die Erlöserkirche im Lateran, und die später unter dem Titel Christ-Church berühmt wurde. Die Mönche bildeten an dieser Kirche das bischöfliche Domkapitel und schufen damit eine für England vorbildlich werdende Einrichtung, da hier die meisten bischöflichen Kapitel aus Mönchen bestanden, der Bischof zugleich Abt war.

Wie die römischen Mönche auf dem fremden Boden nicht die geweihten Stätten Roms vergaßen, so verfolgte man auch in dem Zentrum der katholischen Kirche mit dem lebhaftesten Interesse die Fortschritte der Glaubensboten. Gregor der Große kargte nicht mit Briefen und Geschenken, um sie zu ermutigen und ihr Werk zu fördern. Vor allem denkwürdig sind die Weisungen, die er Augustin nachsandte. Sie zeigen einmal, wie unerfahren die auf Seelsorge und besonders auf Missionen gar nicht eingeübten Benediktiner waren, wie ängstlich sie in großen und kleinen Dingen Roms Bescheid sich erbaten, dann aber auch, wie sie, getreu ihrem Ausgang, nur in Roms Auftrag arbeiteten, und besonders, wie weitsichtig der Papst die Missionsarbeit beurteilte. Ganz im Geiste der Benediktinerregel, zu der er sich selbst mehr als zwanzig Jahre vorher in dem Andreaskloster verpflichtet hatte, sehen wir ihn Maß und Milde anraten und fortwährend die Rücksicht auf die Schwachen einschärfen, denen man nicht dasselbe zumuten dürfe wie den Starken. Damit verband er als altrömisches Erbstück der zur Leitung und Herrschaft Geborenen jene Sicherheit, die er einst als Stadtpräfekt in den damaligen Zeiten keine Gelegenheit gehabt hatte zu voller Entfaltung zu bringen.

Nachdem er zuerst Anweisung gegeben hatte, die heidnischen Tempel zu zerstören, besann er sich bald eines anderen, was er sich beeilte, den Augustin durch die neue Schar von Missionaren, die er von Rom aus nachsandte, in folgenden Worten wissen zu lassen: „Saget dem Augustin, daß ich nach langem Nachdenken über die Sache der Angeln beschlossen habe, ihre Götzentempel brauchten nicht zerstört zu werden, nur die darin aufgestellten Götzenbilder sollen vernichtet werden. Die Tempel sollen mit Weihwasser besprengt werden, dann soll man Altäre errichten und Reliquien hineinlegen. Denn wenn jene Tempel gut gebaut sind, so ist es wohl angebracht, daß sie statt für den Kult der Dämonen für den Dienst des wahren Gottes verwendet werden. Wenn das Volk nämlich sieht, daß seine Tempelstätten nicht zerstört werden, so wird es um so leichter den Irrtum aus seinem Herzen entfernen und in der Erkenntnis und Anbetung des wahren Gottes sich an den Orten vertraut versammeln, wo es bisher zusammenzukommen pflegte. Und da es gewöhnt ist, als Opfer für die Dämonen viele Stiere zu töten, soll ihnen auch in dieser Beziehung einige Festlichkeit gestattet sein, jedoch in anderer Form. Am Tage der Kirch-

weihe oder an dem Feste der heiligen Märtyrer, deren Reliquien dort beigesetzt werden, mögen sie sich um die aus heidnischen Tempeln umgewandelten Kirchen Zelte aus Baumzweigen machen und in frommer Gemeinschaft ein Festmahl veranstalten; die Tiere sollen sie nicht dem Teufel opfern, sondern zum Lobe Gottes verzehren und dann dem Spender aller Gaben Dank sagen, damit, wenn ihnen einige äußere Freuden gelassen werden, sie sich um so leichter den inneren Freuden beigesellen. Denn harten Herzen auf einmal alles abzuschneiden, ist ohne Zweifel unmöglich. Wer einen hohen Berg besteigen will, kommt nur mit langsamen Schritten, nicht mit Sprüngen hinauf."[1]

Bald darauf hatte der Papst Gelegenheit, dem Augustin einige bestimmte Fragen zu beantworten, und in diesen Antworten zeigte er überall die gleiche kluge, pädagogische Weitherzigkeit.[2] Augustin hatte unter anderem angefragt, wie er es mit der Verschiedenheit der Riten halten solle. Er gab natürlich den Gewohnheiten der römischen Kirche, in denen er aufgewachsen war, den Vorzug. Der Papst konnte das nur anerkennen. „Aber — fährt er fort — ich wünsche doch, daß du dasjenige sorgsam auswählst, was dem allmächtigen Gott mehr gefallen könnte, gleichviel, ob du es in der römischen, der gallischen oder in irgendeiner anderen Kirche findest, und daß du dies dann auf die englische Kirche übertragest, die noch neu im Glauben ist. Denn wir sollen die Dinge nicht der Orte wegen, sondern die Orte der guten Dinge wegen lieben." — Auf die Frage Augustins, wie der Kirchendieb zu bestrafen sei, erörtert Gregor den Grundsatz, daß bei der Strafe nicht die Liebe vergessen werden dürfe. „Wir müssen die Gläubigen strafen, wie gute Väter es mit ihren leiblichen Söhnen tun, die sie wohl schlagen, denen sie aber doch als Erbe alles, was sie besitzen, hinterlassen." — Die Frage, ob eine Frau, die sich in gesegneten Umständen befinde, getauft werden könne, befremdet den Papst etwas. Augustin hätte sie sich wohl selbst beantworten können und wünsche gewiß nur die päpstliche Bestätigung für seine eigene Ansicht. „Warum soll eine solche Frau nicht getauft werden können? Vor den Augen des allmächtigen Gottes ist doch die Fruchtbarkeit keine Schuld. Wie kann das, was der menschlichen Natur als Geschenk des allmächtigen Gottes verliehen wurde, an der Gnade der hl. Taufe hindern?"

Die Antworten Gregors sind nicht allein für diese Zeit und die Bekehrung der Angelsachsen bemerkenswert. Sie wurden das Missionsprogramm, nach dem auch später die mit Bonifatius in Deutschland wirkenden Glaubensboten vorgehen sollten. Die vielen alten Volksbräuche, die in England und Deutschland noch heute die christlichen Feste umranken, erklären sich wahrscheinlich aus der Rücksicht, die man auf die Volksgewohnheiten gemäß den Weisungen Gregors nahm. Darum wird wohl auch Beda mit seiner Angabe Recht haben, daß der Name Ostern, für das die Goten nach dem Jüdischen und gleich den romanischen Sprachen paska hatten, von einer heidnischen Göttin des Frühlings, altenglisch Eóstre, deren Fest früher in diese

[1] Mon. Germ. Epp. II, 331. [2] l. c. p. 334 ss.

Zeit gefallen, übertragen worden sei.[1] In dem Sinne von Gregors Weisungen lag es auch sicher, daß die allein dort des Schreibens kundigen Missionare sich dem König Ethelbert von Kent dazu hergaben, um das alte angestammte Recht, dem nur eine Bestimmung über den Schutz der christlichen Kirche vorangestellt wurde, in angelsächsischer Sprache aufzuzeichnen. In der Folge sind dann alle angelsächsischen Rechtsaufzeichnungen in angelsächsischer Sprache niedergeschrieben worden, während die Rechtssammlungen der anderen germanischen Stämme auf dem Festlande in diesen Zeiten nur in lateinischer Sprache überliefert wurden.

Die milde römische Praxis sollte sich bald lohnen. Die christliche Religion wurde von keinem anderen germanischen Stamm in dem Maße als ein freiwillig aufgenommenes Bekenntnis angesehen, wie bei den Angelsachsen. Hinter den römischen Sendlingen stand keine fremde politische Macht, die deren Schutz erzwang und damit ihre Herrschaft begründen wollte. Man begriff die Uneigennützigkeit der Glaubensboten, die ein Recht auf Dankbarkeit beanspruchen durften, da sie einen höheren Glauben, höhere Sitte und Kultur brachten und im übrigen der Entfaltung volkstümlicher Eigenart nichts weniger als hinderlich waren. Das geduldige Zuwarten der Glaubensboten stellte diese wohl manchmal auf harte Proben, hatte aber zur Folge, daß diejenigen, die in ihrem heidnischen Glauben unsicher geworden waren, schließlich selbst zu einer Entscheidung drängten, und daß die neue Lehre als das Ergebnis frei angenommener Erkenntnis von den Bekehrten nun gleich auch viel fester vertreten wurde.

Dafür haben wir ein treffendes Beispiel in der Erzählung von der Annahme des Christentums in Northumbrien. Der Bericht ist auch deshalb bemerkenswert, weil wir aus ihm erkennen, welche Argumente auf die Heiden am meisten Eindruck machten. Es ist einmal das Nachdenken über die Ohnmacht ihrer Götter, das nach einem Gottesurteil verlangte, und dann das Sinnen über das große Geheimnis des Lebens, den Zweck des Daseins, die Möglichkeit eines Jenseits, eine Erwägung, die dem Ernste dieser Barbaren und der Schärfe ihres Verstandes ein ausgezeichnetes Zeugnis ausstellt und zeigt, daß sie keineswegs alle in den Freuden des Daseins aufgingen. Der König, der im Mittelpunkt der Erzählung steht, ist Edwin, der im Jahre 617 die Herrschaft in Northumberland gewonnen hatte und von York aus die anderen angelsächsischen Königreiche, bis auf Kent, unter seine Vorherrschaft brachte. Um auch mit Kent in Beziehung zu treten, wollte er die römisch-katholische Tochter Ethelberts, Ethelburga, heiraten, die nun jetzt berufen wurde, eine ähnliche Rolle zu übernehmen wie ihre Mutter. Wie diese hatte sie die Werbung erst angenommen, nachdem Edwin versprochen, sie nach ihrem Glauben leben zu lassen und an ihrer Seite einen der römischen Mönche, Paulinus, der vorher zum Bischof geweiht wurde, in York zu dulden. Lange arbeitete Paulinus an der

[1] Beda, De temporum ratione c. 15. Migne P. l. XC, 357.

Bekehrung des Königs. Endlich berief Edwin ein Witenagemot, bei dem er die verschiedenen Großen einzeln um ihre Meinung fragte, zuerst den heidnischen Oberpriester Coïfi. Mit unerhörtem Freimut sagte sich der feurige Coïfi von den alten Göttern los: „Wenn die Götter etwas vermöchten, so hätten sie mich besser unterstützt, der ich ihnen mit besonderem Eifer gedient habe. Wenn das, was uns jetzt gepredigt wird, besser ist und sich nach angestellter Prüfung als machtvoller erweist, so nehmen wir es ohne Zögern an.“ Einer der Ealdormen aber gab seine Meinung mit folgenden Worten ab: „Wenn du, o König, mit deinen Grafen und Thanen zur Winterszeit um das Herdfeuer in behaglich erwärmter Halle beim Mahle sitzest, draußen die Stürme heulen, Schnee und Regen peitschen, da kommt es wohl vor, daß ein Sperling schnell die Halle durchfliegt: durch die eine Tür kommt er herein, zur anderen geht er hinaus. Für die kurze Zeit, da er im Saale ist, berührt ihn das Unwetter nicht, aber bald, wenn er deinen Augen entschwindet, kehrt er wieder in den dunklen Winter zurück. So scheint es mir mit dem Leben der Menschen zu stehen. Wir wissen nicht, was ihm voraufgegangen ist, was ihm folgt. Wenn uns die neue Lehre darüber etwas Sicheres bringt, so ist sie es wert, daß wir ihr folgen.“ Als dann Paulinus seine Lehre darlegte, erklärte sich Coïfi offen dafür. Ihm folgte der König. Coïfi wollte aber die Ohnmacht der heidnischen Götter auch noch allen schlagend beweisen. Er erbat sich vom König Waffen und einen Hengst. Dem heidnischen Priester war es verboten, Waffen anzurühren, und er durfte nur eine Stute, nie einen Hengst besteigen. Als die bestürzte Menge den bewaffneten Priester so als Frevler gegen die alten Götter heranreiten sah, hielt sie ihn für geistesgestört. Coïfi sprengte auf den heidnischen Tempel zu und schleuderte auf denselben vor den Augen aller seine Lanze, ohne daß ihn ein Unheil traf. Niemand wehrte es jetzt, daß man den Tempel anzündete und zerstörte.[1]

Für solche Beweise, die wie Gottesurteile wirkten, waren, wie wir schon wissen, die Germanen außerordentlich empfänglich. Gegen die Lehre aber, die ihnen mit fremder Sitte gewaltsam aufgedrungen wurde, sträubten sie sich. Darum taten die römischen Missionare klug daran, daß sie die nationale Art der Angelsachsen ängstlich schonten. Wie weit das ging, können wir am besten darin sehen, daß die Angelsachsen, die uns in den Zeiten dieser römischen Glaubensboten entgegentreten, ganz die gleiche Art zeigen wie die heutigen Engländer, in ihren Vorzügen wie ihren Schwächen, ihren Liebhabereien und ihren Vergnügungen, ihrem Stolz, ihrem Gleichmut, ihrer Wertschätzung der Selbstregierung, ihrem parlamentarischen Regiment, ihrer Energie. Auch der angelsächsischen Sprache wurde in weitestem Maße Rechnung getragen. Wohl wurde das Lateinische die Sprache des Kultus und der gelehrten Bildung, aber bezeichnend ist es doch, daß die Niederschrift des angelsächsischen Rechts in heimischer Sprache

[1] Bedae hist. eccles. l. II c. 13.

der von Augustin zuerst bekehrte König Ethelbert von Kent begann. Noch bemerkenswerter ist es, daß die angelsächsischen Rechtssammlungen ein rein deutsches Recht enthielten, das unberührt ist von Einwirkungen des römischen Rechts. Wie ein zur Einsicht gekommener Knabe einem verständigen Erzieher anhängt, der seine Eigenart nicht unterdrücken, sondern sie nur ordnen und regeln will, so erwiesen sich die Angelsachsen Rom dankbar. Das zeigte sich besonders in den Zeiten der Prüfung, welche auch die Mission bei den Angelsachsen wie jede andere Mission zu überwinden hatte.

Mehr als einmal bäumte sich noch das alte Heidentum auf. Schon die politischen Gegensätze zwischen den verschiedenen Königreichen führten dazu, daß das eine dem Christentum, das andere dem Heidentum anhing. In Kent lebte das Heidentum unter dem Sohne Ethelberts wieder auf. Wohl blühte dafür unter dem Schwiegersohn Ethelberts, dem König Edwin, in Northumbrien die Saat vielversprechend auf, die dort Paulinus von York aus ausgestreut hatte, aber als Edwin 633 von dem heidnischen König von Mercia geschlagen und getötet war, herrschte auch das Heidentum wieder im Norden. Die Generation der römischen Missionare war mit den Königen, denen sie die Taufe gespendet hatte, im Aussterben, und im wesentlichen war das Christentum auf Kent beschränkt.

Da traten irische Missionare in Northumbrien in die Lücke. Sie kamen von der durch Columban den Älteren auf der Insel Jona gegründeten Mönchskolonie, wo Edwins Neffe Oswald in der Verbannung erzogen worden war, der sich 635 Northumbrien eroberte und sogleich irische Missionare heranzog. Unter diesen Iren ragten Heilige hervor, die von seltener religiöser Tiefe waren. Ein zweites Jona als Missionszentrum für Northumbrien entstand auf der einsamen Insel Lindisfarne an der Nordsee. Die irischen Glaubensprediger hielten sich weniger als die römischen Missionare an die Könige, gewannen aber dafür leichter die Massen, da sie volkstümlicher waren und sich der Armen und Unterdrückten besonders annahmen. Aidan, der Gründer von Lindisfarne, gab nie den Großen Geschenke; empfing er solche, so verteilte er sie sogleich unter die Armen oder verwandte sie zum Loskauf von Gefangenen.

Aber diejenigen Angelsachsen, die kritisch die Art der irischen Missionare mit der der römischen Sendlinge verglichen, konnten doch nicht im Zweifel sein, welcher Seite sie den Vorzug geben sollten. Die Kelten, unter ihnen freilich mehr die verdrängten Briten im Westen als die Iren, waren damals die Nationalfeinde der Angelsachsen. Die Feindschaft bestand auf beiden Seiten. Mit Augustin wollten die christlichen Priester der Briten keine Gemeinschaft haben, weil sie sich schwer dazu entschließen konnten, den angelsächsischen Barbaren, von denen sie aus ihrer Heimat verdrängt waren, und die so viele Christen ermordet hatten, den Himmel zu gönnen, und weil sie befürchteten, nur damit auch die Hand zu weiterer nationaler Aufsaugung und politischer Verdrängung zu bieten. Die Angelsachsen hingegen konn-

ten nicht leicht dazu gebracht werden, sich Kelten auch nur als geistlichen Führern unterzuordnen. In der Tat, wenn nur die Kelten das Missionsfeld behauptet hätten, so wäre zum Teil eine Keltisierung der Angelsachsen eingetreten, wie auf dem Festlande eine Romanisierung der Germanen erfolgte, die neben Römern saßen und von den Römern bekehrt wurden. Die Kelten waren auch viel weniger als die Gregors Anweisungen folgenden Benediktiner aus Rom bereit, der nationalen Eigenart der Angelsachsen Rechnung zu tragen. Engherzig hielten sie an ihren äußeren Eigenheiten, ihrer Tonsur, ihrer Osterberechnung, ihrer klösterlichen Verfassung, hier mehr als wie auf dem Festlande, fest. Sie kannten wenig Rücksicht auf Neulinge. Zogen die Römer durch solche Rücksicht an, so konnten die Kelten durch ihre rücksichtslose Strenge nur einigen wenigen hohe Achtung einflößen, mehr aber stießen sie eben dadurch ab. Wenn man endlich die gewiß aller Ehren werte britisch-irische Kirche mit ihren Heiligen der Tradition der römischen Kirche mit ihren Märtyrern, den Apostelfürsten Petrus an der Spitze, gegenüberstellte, so konnte es gar keinen Zweifel geben, wem der Vorzug der Autorität, der Tradition und der Geschichte gebührte.

Entscheidend für die Abkehr von den keltischen Missionaren war Wilfrid, der Typus des seine eigenen Wege gehenden und im Streite gegen alle darauf beharrenden Engländers. Er trat in das Kloster Lindisfarne. Aber die irischen Gewohnheiten behagten ihm nicht. Als achtzehnjähriger Jüngling verließ er um 652 das irische Kloster, ging nach Canterbury, und dann faßte der junge Mann den ungewöhnlichen Entschluß, nach Rom selbst zu gehen, um die Gebräuche der Kirche kennenzulernen, die ihn als der Mittelpunkt der Christenheit vor allem anzog. In Rom angelangt, war sein erster Gang nach St. Andreas, von wo Augustin gekommen war. Auf der Rückreise empfing Wilfrid in Lyon die Petrustonsur und setzte sich so schon äußerlich in Gegensatz zu den Keltenmissionaren. In dem Kloster Ripon führte er dann die römischen Gebräuche ein und einige Zeit nachher auch die Benediktinerregel. Der König Oswiu von Northumbrien, Oswalds Bruder und Nachfolger, veranstaltete im Jahre 664 im Kloster Streaneshalch bei Whitby eine Synode, auf der die beiden Parteien, die irische und die römische, sich über ihre Verschiedenheiten, besonders die Osterfrage, aussprechen sollten. Wilfrid war der Sprecher der römischen Partei, Colman, Klosterbischof in Lindisfarne, der der Iren. Wilfrid lenkte zuletzt die Entscheidung zu seinen Gunsten, als er dem irischen Vertreter entgegenhielt: „Wenn auch deine Väter Heilige waren, kann denn der allgemeinen Kirche Christi, die über den ganzen Erdkreis verbreitet ist, die kleine Gemeinschaft aus einem Winkel einer äußersten Insel vorgezogen werden? Und wenn jener euer Columban, der doch auch der unsrige ist, insofern er Christus angehörte, heilig war und mächtig durch seine Tugenden, kann er etwa dem heiligsten Apostelfürsten vorgezogen werden, dem der Herr sagte: Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich meine Kirche

bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen, und ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben"? Der König schloß dann die Debatte mit den Worten: „Weil dieser Petrus der Himmelspförtner ist, so will ich ihm nicht widersprechen, sondern, soweit ich es verstehe und vermag, seinen Verordnungen in allem Folge leisten, damit, wenn ich an die Tore des Himmelreiches komme, mir nicht einer fehlt, der öffnen könnte, indem sich derjenige abwendet, der, wie feststeht, die Himmelsschlüssel hat."[1] Der Entscheidung des Königs pflichteten seine Großen bei. Colman verließ mit den Seinen Northumbrien. Wilfrid aber konnte sich des bischöflichen Sitzes in York, auf den er bald darauf gewählt wurde, nicht in Ruhe erfreuen. Zweimal noch ging er nach Rom, um sich dort sein Recht zu suchen, zuletzt im Jahre 703, und zurückgekehrt mußte er sich mit dem neuen kleinen Bistum Hexham und dem Kloster Ripon begnügen. Überall auf seinen vielen Reisen warb er für den Anschluß an die römischen Gewohnheiten, gründete er Klöster, in denen er die Benediktinerregel einführte. Wilfrid liebte es auch, in seinen Klosterkirchen den Glanz und die Pracht nachzuahmen, die er in den Basiliken Roms und Galliens gesehen. Die Kultur, die er in Rom noch gesehen hatte, bewahrt und weitergegeben von der Kirche, wollte er auch England bieten. Aber dabei war er immer Mönch und sah das Mönchtum, wie es auch tatsächlich der Fall war, als den Träger der Kultur an. Woran seine Gedanken hingen, zeigt sein Testament. Sein Gold und Silber ließ er vor seinem Tode (am 12. Oktober 709) in vier Teile zerlegen, einen sollte Rom erhalten, der zweite den Armen zukommen, der dritte den Äbten von Ripon und Hexham, der vierte denjenigen, die ihn auf allen seinen Fahrten begleitet hatten.

Die Organisation der angelsächsischen Kirche hatte Wilfrid freilich nicht vollbracht. Dafür fehlte es seinem stürmischen Wesen an Ruhe. Er hatte aber den Weg freigemacht für ein neues Eingreifen der römischen Kirche, durch welches dann die angelsächsische Kirche endgültig organisiert wurde. Die Könige von Northumbrien und Kent baten den Papst nicht lange nach der entscheidenden Synode von Streaneshalch durch eine Gesandtschaft, ihnen einen neuen Erzbischof zu senden. Der Papst Vitalian ersah für den schwierigen Posten einen in Rom lebenden siebzigjährigen Mönch Theodor aus, der, in Tarsus in Zilizien, der Heimatstadt des hl. Paulus, geboren, in Athen gebildet, ein außergewöhnliches Maß von Kenntnissen besaß. Im Jahre 669 kam er nach Canterbury und belohnte die Angelsachsen für ihr Festhalten an Rom mit allem dem, was römische Organisationskraft und antike Bildung ihnen bieten konnten. Nachdem Theodor die Kirchen in allen Königreichen visitiert hatte, hielt er 672 oder 673 die erste Gesamtsynode für die angelsächsische Kirche in Hertford. Von den daselbst gefaßten Beschlüssen betraf der erste die Osterfeier, die nach römischer Berechnung gefeiert werden sollte. Dafür gewann man

[1] Bedae hist. eccles. l. III c. 25.

allmählich die Briten und die Iren. Und es stellte sich damit zugleich auch ein friedliches Verhältnis zu den keltischen Mönchen her, so daß man gegenseitig die Vorzüge austauschen konnte. Römische Erfahrung, antike Bildung, keltische Askese und angelsächsische unverdorbene Jugendkraft vereinten sich und ließen bald nach der Ankunft Theodors eine Blüte der angelsächsischen Kirche und der christlichen Kultur beginnen, wie sie einzig dastand. Daß dergleichen auf dem Festland nicht möglich war, kann seinen Grund nur darin haben, daß dort die Nachwirkung der verdorbenen antiken Gesellschaft ein allgemeines Sinken der Sittlichkeit hervorgebracht hatte, welches hier nicht störend dazwischentrat, bestätigt aber auch unsere oft vorgetragene Ansicht, daß das römische Reich zerschlagen werden mußte, um eine neue christliche Kultur im Abendlande zur Entfaltung kommen zu lassen.

Die neuen Kräfte reifen rasch. Angelsachsen treten nun zahlreich in den Dienst der Kirche. Das kirchliche Leben durchdringt das ganze Volk, das sich ihm frei und ungezwungen hingibt. Überall entstehen Bildungsanstalten. Eine literarische Blüte ohnegleichen entfaltet sich, die bald so anerkannt wurde, daß das Frankenreich sich von hier seine Lehrmeister holte. Das hatte nicht wenig zu bedeuten. Die Franken wären berufen gewesen, die Missionare und Lehrmeister der Angelsachsen zu werden und für sie die Verbindung mit Rom und den Ländern altüberlieferter antiker Bildung herzustellen. Ihr König Chlodwig hatte hundert Jahre vor Ethelbert, dem ersten christlichen Angelsachsenkönig, die Taufe empfangen; zu seiner Zeit hatte die fränkische Kirche ihre Organisation unversehrt aus der römischen Zeit noch erhalten, während die angelsächsische Kirche ihre Organisation erst fast 200 Jahre später bekam. Den Trägern der römischen Kulturtradition standen die Franken schon räumlich viel näher als die Angelsachsen. Diese aber waren es, die in erster Linie das Verdienst sich erwarben, jene dem Mittelalter eigentümliche Renaissance in den Ländern nördlich der Alpen herbeigeführt zu haben. Rom nahezutreten, galt als die höchste Ehre der vornehmen Angelsachsen. Daher auch der Wunsch vieler angelsächsischer Könige, nach Rom zu wallfahren; die Vornehmen und besonders die Frauen folgten ihnen.

Die Synode von Hertford im Jahre 672/3 legte zu allem dem den Grund. An Stelle des schwankenden Zustandes einer Missionskirche wurde eine feste Ordnung im Äußeren und Inneren gesetzt. Die Synode verfügte, daß ein Bischof nicht in die Diözese eines anderen Bischofs übergreifen dürfe und die Klöster nicht in ihrer Freiheit und ihrem Besitz antasten solle, daß die Mönche nicht von einem Ort zum anderen herumwandern, die Kleriker ihrer Diözese treu bleiben sollten, einmal im Jahre, am 1. August, eine Gesamtsynode in Cloveshoe stattfinden sollte. Zu den alten Bistümern kamen neue, so daß schließlich sechzehn Bistümer unter dem Erzbischofprimas von Canterbury standen. Schwieriger war die Organisation von Pfarreien, da es dafür an örtlichen Mittelpunkten noch fehlte. So zogen die Priester auf die

Güter der Großen, errichteten dort ein Kreuz und sammelten das Volk zum Gottesdienst. Diese sichtbaren Zeichen des Triumphes des Christentums, die Symbole des Sieges der Kultur über die Barbarei machten deshalb einen besonders tiefen Eindruck, der einen eigentümlichen Niederschlag fand in der Plastik und Poesie. Hohe Steinkreuze schuf man, oft mit einem Kranze, der die Arme verband, und mit Inschriften und Bildern geschmückt. Auf dem Lande halfen auch die Klöster aus, deren Bedeutung dadurch erhöht wurde, daß die Bischofssitze fast immer mit einem Kloster verbunden waren. So beruht die englische Kirche zum größten Teil auf der Wirksamkeit der Mönche. Das entsprach den Anfängen der von den römischen Benediktinern ausgegangenen Mission und näherte die englische Kirche der alten irischen. Die im Kloster frei gewählten Äbte genossen hohes Ansehen, waren oft aus königlichem Stamme. Die Könige wetteiferten in Schenkungen an Klöster und Kirchen. In der Seelsorge der Laien verwendete man auch hier Bußbücher, von denen eines auf Theodor zurückgeführt wird, der als Mönch die Einführung der klösterlichen Beichte bei den Laien nur gutheißen konnte. Die Beichte war gefordert vor der Kommunion.

Die Kommunion empfingen die Laien in der Regel nur an Weihnachten, Epiphanie und Ostern. Es scheint, daß man sie zu öfterer Kommunion nicht anhielt, denn Beda bedauert, daß auch die frömmsten Laien nicht wagten, öfters zu kommunizieren. „Es gibt", fährt er fort, „unzählige, die ohne Skrupel jeden Sonntag und an allen Sonn- und Festtagen kommunizieren könnten, wie ihr das selbst in der heiligen apostolischen römischen Kirche gesehen habt."[1] Wir erkennen daraus, daß allmählich der alte Brauch der sonntäglichen Kommunion in Abnahme kam. Besondere Aufmerksamkeit wurde der Predigt zugewandt, da hier ja die Sprache der Liturgie nicht die Sprache des Volkes war. Ausdrücklich war vorgeschrieben, die Laien in der Landessprache zu unterweisen. Die Mönche und Priester brachten den Laien zuerst die zehn Gebote, das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis bei, aber sie hatten ihnen auch die Hauptteile der Messe und die bei der Taufe gesprochenen Worte zu übersetzen, außerdem Sonntags in englischer Sprache Epistel und Evangelium vorzulesen, im Anschluß daran zu predigen. Zahlreich sind uns als Zeugnisse dieser Unterweisung Homilien in angelsächsischer Sprache erhalten und Übersetzungen aus der Heiligen Schrift. Scharf wurde auf die Sonntagsruhe gehalten. Ganz genau zählt das Theodor zugeschriebene Bußbuch auf, welche Sonntagsarbeiten verboten waren. Auch die einzelnen Frauenarbeiten werden dabei durchgegangen, das Stricken, Nähen, Spinnen, Waschen, das Wollezupfen und Schafscheren. Alle mußten Sonntags zur Kirche kommen. Der Gottesdienst, der nach römischer Liturgie vor sich ging, erhielt eine besondere Anziehung durch den feierlichen römischen Gesang und das Orgelspiel, das, in

[1] Beda, Ep. ad Egbertum. Migne XCIV, 666.

einer Urkunde von 680[2] erwähnt, wahrscheinlich Theodor aus Griechenland mitgebracht hatte, denn auch in Rom hören wir davon zum ersten Male unter dem Papste Vitalian, der Theodor nach England geschickt hatte.

Besonders glänzend treten dann auch die Verdienste der Benediktiner in der Pflege von Wissenschaft und Kunst hervor. Erzbischof Theodor und der mit ihm aus Rom ausgezogene Afrikaner Hadrian errichteten eine berühmte Schule in Canterbury, in der sie selbst gern unterrichteten, sei es in der Exegese oder in der kirchlichen Arithmetik, d. h. Chronologie, Metrik, Astronomie, Musik, hauptsächlich aber in Lateinisch und Griechisch. Theodor hatte einen Homer bei sich, in dem er oft las. Die Kenntnis des Griechischen gab den angelsächsischen Klosterschulen dann eine besondere Überlegenheit. Die klassischen Sprachen beherrschten manche Mönche so, daß sie dieselben wie ihre Muttersprache gebrauchen konnten. Und nach dem Beispiel von Canterbury suchte man sich in Männer- wie in Frauenklöstern zu bilden. Besonderen Wert legte man bei diesem Bildungsbedürfnis darauf, Bibliotheken zu haben, und strebte danach, außer Reliquien und Bildern auch Bücher aus Italien zu beziehen. Die Klosterschulen bildeten nicht allein die späteren Mönche heran, sondern es wurden ihnen auch die Söhne der Vornehmen zur Erziehung anvertraut. Durch die klugen pädagogischen Grundsätze, die in ihrer Regel enthalten waren, hatten die Benediktiner schon die beste Anweisung für eine weise Erziehung. Wir erhalten auch von ihrer Erziehungstätigkeit in England einen vortrefflichen Eindruck Deutlich tritt uns dabei die väterliche Sorge hervor, welche die Lehrmeister für ihre Zöglinge hatten. Zwei kleine Züge wollen wir als Belege herausgreifen.

Der hl. Johann von Beverly, Mönch unter der Prinzessin Hilda, die dem Doppelkloster Streaneshalch bei Whitby vorstand, dann Bischof in Hexham und York, der dem Beda die Priesterweihe erteilte, mühte sich Tag für Tag ab, um einem armen Stummen Sprechunterricht zu erteilen. Das ist eine Notiz, die für die Geschichte des Taubstummenunterrichts großen Wert hat. Ein andermal sehen wir denselben Bischof auf seiner Amtsreise, gefolgt von seinen Schülern zu Pferde. Die Schüler benutzten eine dazu einladende Wiese, um ein Wettrennen zu veranstalten — wir erkennen, wie alt dieser Sport in England ist —, der Bischof gab nur mit Widerstreben seine Erlaubnis dazu, weil er ein Unglück befürchtete, das auch wirklich eintrat.

Sehen wir uns einige der Klosterschulen und Klostergelehrten noch näher an. Ein Schüler Theodors und Hadrians war der hochgefeierte Abt Aldhelm im Kloster Malmesbury in Wessex. Er entstammte dem westsächsischen Königsgeschlecht und starb als Bischof von Sherborne im Jahre 709. Das von einem Iren gegründete Kloster wurde durch ihn zu einer Schule für Angelsachsen und Iren, die hier friedlich nebeneinander saßen. Aber wie er selbst auf die Beziehungen mit Rom

[2] Mon. Germ. Auct. ant. XV, 510, vgl. ebenda p. 356 v. 71.

Wert legte, ersehen wir aus einer Romreise, die er unternahm. Großartig war seine Kenntnis der lateinischen Dichtung. Virgil, Prudentius, Sedulius, der in Achaja im fünften Jahrhundert sein Ostergedicht schuf mit dem ältesten Beispiel einer direkten Anrufung Mariens in lateinischem Hymnus (Salve sancta parens), Venantius Fortunatus kannte er und ahmte er nach, freilich in einer sehr gekünstelten Weise. Wortspiele, Akrostichen, Logogriphen liebte er besonders. Dabei pflegte er Alliteration und Reim gleichmäßig anzuwenden. Der germanischen Vorliebe für Rätsel entsprach er in einem Brief an den König Älfrid von Northumbrien über die Metrik, dem hundert Rätsel beigegeben sind, für welche der wohl dem vierten Jahrhundert angehörige Symphosius mit seinen Rätselgedichten das Muster bildete. In einer Prosa und Poesie vereinenden Schrift, die Nonnen gewidmet ist, handelt er von dem Lob der Jungfräulichkeit und dichtet auch nach dem Beispiel von Prudentius' Psychomachie über die acht Hauptlaster. Von seinen erhaltenen Briefen bekämpft einer, der an König Gerent von Wales gerichtet ist, im Auftrag einer Synode das Festhalten der Briten an ihrer Osterberechnung und Tonsur.

Eine ähnliche, aber noch bedeutsamere Anregung ging von Benedikt Biscop aus, dem Stifter der beiden miteinander verbundenen Klöster von Wearmouth und Jarrow bei York in Northumbrien. Auch er stammte aus vornehmem Geschlecht, war wiederholt in Rom, zuerst mit Wilfrid; zwei Jahre hielt er sich in Lerin auf, um dort den klösterlichen Geist in sich aufzunehmen; vom Papst Vitalian wurde er beauftragt, den neuen Erzbischof Theodor in England einzuführen. In seinen Klöstern stapelte er alles auf, was er an Kunstschätzen und Büchern aus Italien hatte bekommen können, und durch ihn wurde seinen Klöstern der Beruf eingeprägt, die Tradition der antiken Kultur aufzunehmen, den sein Nachfolger, der Abt Ceolfrid, noch verstärkte.

Ceolfrids Name ist mit einem berühmten Bibelkodex verknüpft. Von einer Vulgata, d. h. hieronymianischen Bibelübersetzung, ließ er drei Abschriften anfertigen. Eine derselben wollte er dem Papste selbst überbringen. Da er aber unterwegs 716 starb, so führten seine Gefährten die Absicht aus. Der Kodex kam von Rom nach der Zisterzienserabtei Monte Amiata bei Siena und ist infolgedessen unter dem Namen Codex Amiatinus berühmt geworden; als der Vertreter des ältesten Textes der Vulgata bildet er heute die Zierde der Laurentianischen Bibliothek in Florenz. Mit den Abschriften, die Ceolfrid anfertigen ließ, hängt zusammen, daß die guten Vulgatatexte von Northumberland aus sich nach Italien und dem Frankenreich verbreiteten. So konnte England bald seine Dankesschuld an Italien abstatten, das ihm so viele Gelehrte und Bücher übersandt hatte.

Durch Benedikt Biscop und Ceolfrid war insbesondere der Boden bereitet worden, aus dem ein außerordentlich blühendes literarisches Leben hervorging. Es hat nach mehr als einer Seite allgemeines kulturhistorisches Interesse. Schon deshalb, weil wir hier erkennen können, wie die aus verschiedenen nationalen Gruppen hervorgehenden

Anregungen, wenn sie zusammenkommen, höchst förderlich wirken. Es ist gar nicht richtig, ohne weiteres hinzunehmen, daß eine möglichst scharfe, einseitige nationalistische Bildung die beste Grundlage kultureller Entwicklung ist. Dem gegenüber könnten wir auf nicht wenig hervorragende Kulturherde hinweisen, die an der Grenze nationaler Schichten liegen. Parallelen zu Jarrow bieten uns später die Gegenden von Nordfrankreich, wo germanisches und romanisches Wesen sich mischten, Oberitalien, wo dasselbe der Fall war, Prag, Berlin und Wien, wo slawisches und deutsches Wesen sich berührten.

Aus den Klöstern Benedikt Biscops gingen Anregungen nach keltischer wie nach angelsächsischer Seite hervor. Das sehen wir schon in den Heiligenleben, die in diesem Kreise entstanden. Da schrieb Ädde die Biographie des scharfen Irengegners Wilfrid, übrigens die älteste lateinische Schrift eines Angelsachsen. Damals feierte man aber auch in literarischen Denkmälern den Schüler Aidans, den frommen Cuthbert, der erst Hirt, dann Mönch war, in Missionstätigkeit auf dem Lande und in Klosterämtern viel wirkte, später als Einsiedler auf der öden Felseninsel Farne bei Lindisfarne lebte, von wo ihn Theodor hervorzog, um ihn zum Bischof von Lindisfarne 685 zu weihen, und dessen Grab dort das ganze Mittelalter hindurch hoch verehrt wurde. Um diese Zeit wurde auch im Frankenreich eine Biographie des Iren Furseus geschrieben, der bei den Ostangeln gepredigt hatte, dann um 641 nach Frankreich gegangen war, wo er die Abtei Lagny bei Paris gründete, und an dessen Grab in Péronne sich eine Irenkolonie sammelte, die in karolingischer Zeit das festländische Emporium für die Literatur der britischen Inseln wurde.

In der Vita dieses irischen Missionars sehen wir, wie irische Eigenart und römisches Benediktinerwesen zu einer Versöhnung und Verschmelzung kamen, an der besonders in Northumbrien und nicht zuletzt von Ceolfrid gearbeitet wurde. Wir erkennen davon etwas in den großes Aufsehen erregenden Visionen, die in der Vita des heiligen Furseus enthalten sind. Sie bieten zum ersten Male einen Stoff, dem gläubiges Schauen sich noch oft im Mittelalter zuwandte, bis er durch Dantes unsterbliches Werk zur vollendetsten Darstellung gebracht wurde. Furseus glaubt sich in schwerer Krankheit in das Reich der himmlischen Geister entrückt, genießt deren beseligenden Verkehr, erkennt aber auch die Strafen der Verstoßenen. Zugleich wird er belehrt, wie man im Himmel das Treiben der Menschen unten auf der Erde beurteilt, und hier mischt sich in beachtenswerter Art die vom Gedanken des nahen Weltendes erregte irische Phantasie mit dem Maßhalten und der weisen Diskretion römischer Benediktiner. Wohl hat sich der Seher selbst anzuklagen, daß er bisweilen sich zu Unrecht in weltliche Geschäfte eingelassen habe, aber als Lehre des hl. Beanus vernimmt er den Grundsatz: Halte dich weder immer entfernt von der Welt, noch zeige dich immer in der Öffentlichkeit.[1] In der körperlichen

[1] Acta SS. Ian. II, 40.

Kasteiung sieht er nicht das Höchste, sondern läßt sich als Lehre verkünden, daß die Speisen von Gott geschaffen seien und Gott dem Menschen erlaubt habe, das Geschaffene zu gebrauchen. Aber den Stolz habe er als die Wurzel aller Sünden zu verabscheuen. So war es irisches Glaubensgut, das sich hier mit maßvoller Benediktinerweisheit vereinte. Eine solche Vereinigung trug die schönsten Früchte.

Während von den Iren nun auch die Benediktiner gewürdigt wurden in ihrer stillen, ruhigen Tätigkeit, so übernahmen die Benediktiner von den Iren die Passion für die Herstellung kunstvoller Handschriften, so weiß der größte Schriftsteller der angelsächsischen Benediktiner auch der Heiligkeit der Iren gerecht zu werden. Es ist dies Beda, der als helleuchtender Stern unter den Schriftstellern dieser Gruppe glänzt, und dem man später den wohlverdienten Namen der Ehrwürdige gab. Äußerlich bietet sein Leben wenig Wechsel; es ist das stille Leben eines Gelehrten, der im Lernen und Lehren aufgeht, zugleich aber auch das wenigen zwar nur bekannte, von diesen aber hoch verehrte Wirken eines wahrhaften und gütigen Menschen. Im Jahr 672/3 auf dem Gebiete des Klosters Wearmouth geboren, wurde er mit sieben Jahren dem Kloster übergeben, im Alter von dreißig Jahren Priester. Sein ganzes Leben blieb er im Doppelkloster Wearmouth-Jarrow, starb dort eines friedlichen Todes im Jahre 735. Die wertvollen Bücherschätze seines Klosters nützte er nach Kräften aus, dazu verschaffte er sich durch Freunde, die ihm gern zur Seite standen, besonders für seine historischen Werke, Materialien. Er verfaßte grammatisch-metrische Abhandlungen, die als Schulbücher dienen sollten, exegetische Schriften, mathematisch-naturwissenschaftliche und endlich historische Werke, die ihm den größten Ruhm eingetragen haben. Von seinen mathematisch-naturwissenschaftlichen Schriften sind zwei auch nur für die Schule geschrieben, eine ganz auf Isidor fußende kurze chronologische Abhandlung de temporibus und die auf derselben Grundlage fußende Schrift de natura rerum, in der auch der alte Naturforscher Plinius verwertet wurde. Über die Zeitrechnung schrieb er später noch ein ausführlicheres Werk unter dem Titel De ratione temporum, welches für das ganze Mittelalter grundlegend geblieben ist.

Dafür machte er Studien bei den antiken und christlichen Chronologen und Chronographen. Praktisch bestand die Wirkung, die Beda damit ausübte, besonders darin, daß er die dionysische Ära in dem Abendlande einführte, daß man also die Jahre nach Christi Geburt berechnete. Von Isidor übernahm er die Einteilung der Weltgeschichte nach den sechs Weltaltern, die nach Analogie der Schöpfungstage gebildet waren. Den beiden chronologischen Werken fügte er knappe Abrisse der Weltgeschichte bei, die meist später als Unterlage für den Anfang der mittelalterlichen Weltchroniken verwendet wurden. Die dem Liber de ratione temporum einverleibte Chronik darf erheblich höher gewertet werden als der kleine Abriß im Liber de temporibus, denn Beda geht hier über die Vorlage, die ihm Isidors kleine Chronik bot, hinaus. Den sechs Weltaltern fügte er ein siebtes

und achtes hinzu und behandelte ausführlicher die Geschichte der Briten und Angelsachsen. Dann hat Beda eine Geschichte der Äbte des Doppelklosters Wearmouth und Jarrow geschrieben, in der er besonders von dem Wirken des Gründers Benedikt Biscop erzählt, die erste englische Klostergeschichte, und in Prosa und Poesie hat er auch das Leben des frommen Cuthbert, Bischofs von Lindisfarne, behandelt.

Am bedeutendsten ist seine Kirchengeschichte des englischen Volkes, die er im Jahre 731 vollendete. Mit großer Gewissenhaftigkeit suchte er sich dafür zuverlässige Quellen zu verschaffen, sogar aus Rom hat er sich päpstliche Urkunden übermitteln lassen. In dieser kritischen Sorgfalt, in der sicheren Chronologie und in der Form der Darstellung übertrifft Beda weit das ähnliche Werk Gregors von Tours, wie alle anderen Volksgeschichten, die wir aus diesen Zeiten haben. Das Werk zeigt uns am besten, zu welcher Höhe die junge christliche Kultur der Angelsachsen rasch emporgestiegen ist. Auch die ruhige, überlegte Art des Urteils, die reine vaterländische Gesinnung sichern ihm einen hohen Wert. Überblicken wir alle Werke Bedas und deren Nachwirken im Mittelalter, so kann man Beda einen der ersten und besten Lehrmeister des Mittelalters nennen.

Die Früchte von Bedas stillem Wirken erkennen wir bald in seiner Heimat. Sie zeigten sich zunächst in seinem aus königlichem Stamm hervorgegangenen Schüler Egbert, der, auf den Stuhl von York erhoben, 735 das Pallium und damit die lange vorenthaltenen Rechte eines Metropoliten für York wieder erhielt. Seine bischöfliche Tätigkeit konnte deshalb tief eingreifen, weil er im engsten Einvernehmen mit seinem Bruder vorging, dem König Eadbert von Northumbrien. Das Einvernehmen wurde auch auf den Münzen zum Ausdruck gebracht, welche die Legende des Königs wie des Erzbischofs trugen. Beda hatte seinem früheren Schüler für dessen bischöfliches Wirken ein Programm entworfen durch einen weisen Brief, auf den wir noch zurückkommen werden. Durch Egbert wurde die Domschule in York zu einem Herde kirchlicher Wissenschaft, der bald Jarrow überstrahlte und für ein halbes Jahrhundert als der geistige Mittelpunkt des Abendlandes angesehen werden kann. Egbert hat auch im besonderen das Verdienst, frühzeitig unter seinen Schülern denjenigen erkannt zu haben, der die in York gepflegte Wissenschaft vorzüglich zu Ehren brachte, Alkuin, den er zum Sammeln von Handschriften nach dem Festland sandte. Alkuin wurde 766 der Vorsteher der Domschule. Welche Tätigkeit dieser berühmte Lehrer auf dem Festlande entfaltete, als Karl der Große ihn an seine Seite rief, werden wir später zu würdigen haben.

An der literarischen Blüte der angelsächsischen Kirche beteiligten sich auch die Frauenklöster, die hier zu dieser Zeit einen außergewöhnlichen Aufschwung zeigen. In ihnen offenbart sich eine Begeisterung und ein ideales Streben, dem wenig Ähnliches an die Seite gesetzt werden kann. Man möchte an die Zeiten des Ambrosius und Hieronymus denken, in denen die römischen Damen der Aristokratie uns

ein so schönes Erfassen von der Erhebung der Frau durch das Christentum gezeigt haben. Aber jene Bewegung ließ sich nur für kurze Zeit verfolgen und ist fast ganz an die persönliche Wirksamkeit der großen Kirchenmänner gebunden. In England bricht die Bewegung mehr aus den Frauenkreisen selbst hervor und dauert länger; mindestens hundert Jahre können wir die Blütezeit verfolgen von der Mitte des siebten bis zur Mitte des achten Jahrhunderts; erst dann beginnt sie sich allmählich zu trüben. Sie äußert sich auch hier in viel mehr in die Augen springenden, höchst eigenartigen Erscheinungen. Es begreift sich wohl, daß man nach den Quellen dieser Begeisterung der angelsächsischen Frauen für die Ideale der christlichen Religion fragte.

Auf eine Antwort führt uns am ehesten die Erkenntnis, daß die Frauen und Töchter der ersten angelsächsischen Geschlechter, der Königsfamilien vor allem, die führenden sind. Sie waren zuerst für die Vertiefung der Kultur des Herzens und Geistes durch die christliche Lehre empfänglich und vornehmlich für die Erhebung der weiblichen Ehre und Würde, die durch die Idealisierung der Jungfräulichkeit dem weiblichen Geschlecht geboten wurde. Sie fühlten sich als Kulturträgerinnen zu einer neuen Rolle berufen. Nach dieser Seite hängt das Aufblühen der angelsächsischen Frauenklöster mit der Stellung zusammen, welche die Königinnen der Germanen, und insbesondere die der Angelsachsen — denken wir an Bertha von Kent und Ethelburga von Northumbrien, denen wir noch manche andere hinzufügen könnten —, bei der Einführung des Christentums eingenommen haben. Aber es muß noch mehr in Betracht gezogen werden. Schon Graf Montalembert, der in seinem Werke über die Mönche des Abendlandes ein noch heute wertvolles und fein empfundenes Kapitel über die angelsächsischen Nonnen geschrieben hat,[1] weist darauf hin, daß wir hier eine Nachwirkung von dem hohen Rang zu sehen haben, den bei den Germanen die Frau als die Hüterin der geistigen Kultur schon in der heidnischen Zeit einnahm, wie auch von der Hochschätzung der Keuschheit, die Tacitus bei den Germanen rühmte.[2] Wir möchten das noch erweitern. Auch bei den Iren sehen wir Ähnliches. Es ist die natürliche Sittlichkeit wohl barbarischer, aber unverdorbener Naturvölker, als welche die Iren ebenso wie die Germanen uns entgegentreten. Diese natürliche Sittlichkeit hatte in dem weiblichen Geschlecht einen besonders günstigen Boden für das Christentum geschaffen im Gegensatz zu jener verdorbenen römischen Welt, welche von dem Christentum nur umgestaltet werden konnte, indem dieses bei dem Sturz des römischen Imperiums und bei der Auflösung der römischen Gesellschaft zur vollen Herrschaft gelangte.

Welche Bedeutung den Iren dann noch im besonderen bei der Begeisterung der weiblichen Jugend der Angelsachsen für das Christentum zuzuweisen ist, erkennen wir daran, daß am Anfang viele

---

[1] Montalembert, Les moines d'Occident V chap. 5 p. 233 ss.
[2] Tacitus, Germania c. 8, 17, 19.

Töchter der vornehmen angelsächsischen Geschlechter nach Gallien zur Ausbildung in die Frauenklöster geschickt wurden, die in den von Columban beeinflußten Kreisen gegründet waren. Besonders viele treffen wir in Faremoutier. Schnell wurden nun auch in England selbst Nonnenklöster gegründet, deren Insassen oft nach Hunderten zählten. Die mit königlicher Freigebigkeit ausgestatteten Klöster bildeten Herrschaften mit vielen Untergebenen und wurden meist von Äbtissinnen geleitet, die aus königlichem Blut hervorgegangen waren. In dem Kloster Ely folgten als Äbtissinnen drei Königinnen, eine von Northumbrien, eine von Kent und eine von Mercien. Schon durch ihre Abstammung nahmen diese Äbtissinnen einen hohen Rang in der Gesellschaft ein. Sie erschienen auf Konzilien, wenn man diese Versammlungen, an denen Geistliche und Weltliche teilnahmen, so nennen darf. Hilda, die Gründerin des großen Klosters Streaneshalch (Whitby) in Yorkshire auf den schwarzen Felsen an der Nordsee, wohnte 664 dem daselbst abgehaltenen Konzil bei. Wie eine Landesmutter wurde sie von den Königen um Rat angegangen, und aus dem mit ihrem Kloster verbundenen Männerkloster machte sie ein Seminar von Bischöfen und Missionaren; hier ließ sie auch den von ihr hervorgezogenen Dichter-Hirten Caedmon unterrichten. Ihre Nachfolgerin Elfleda trat auf dem Konzil am Nithfluß 705, dem der Erzbischof Brithwald von Canterbury vorsaß, für Wilfrid ein. Auf dem Konzil von Beccanheld 694 unterzeichneten fünf Äbtissinnen. Das merkwürdigste ist die Stellung, die manche dieser Äbtissinnen als Leiterinnen von Doppelklöstern einnahmen, indem einem Frauenkloster ein Männerkloster angegliedert war, das ebenfalls der Äbtissin unterstand.

In diesen Doppelklöstern wurden die literarischen Beschäftigungen der Mönche bald von den Nonnen nachgeahmt, und so können wir in den Frauenklöstern der Angelsachsen eine für damals außerordentlich hohe Bildung nachweisen. Die Nonnen schrieben fließend Latein und gaben sich die größte Mühe, um auch in der gekünstelten lateinischen Verskunst das Ihrige zu leisten. Neben dem Abschreiben von Büchern wurde auch die weibliche Handarbeit nicht vernachlässigt, die besonders in Herstellung kirchlicher Gewänder sich auszeichnete, so daß kostbare Stickereien lange Zeit als opus anglicum bezeichnet wurden; bisweilen freilich verwandten sie diese Kunst auch für eigenen Kleiderluxus, für den sie herben Tadel auf sich nehmen mußten.

Zwei Klöster zeichneten sich durch ihre Studien aus. Das eine war das Kloster Barking an der Themse, in dem die Schwester und die Frau des Königs Ine den Schleier nahmen, und dessen Nonnen Aldhelm sein etwas pedantisches Gedicht über das Lob der Jungfräulichkeit und mehrere Briefe widmete. Von Barking wurde die Pflege der Studien nach dem in der Nähe der königlichen Residenz von Wessex gelegenen Kloster Wimborne übertragen, wo wir 500 Nonnen treffen und jene liebliche Schwester Lioba erzogen wurde, welche dem Bonifatius in sein Missionsfeld nach Deutschland folgte. In den Briefen, welche die angelsächsischen Nonnen an den Apostel Deutschlands

schrieben, tritt uns hauptsächlich die hohe Bildung dieser Klosterfrauen entgegen, zugleich aber auch ihr tiefes Gemüt. Welchen Eindruck die an Geist und Herz hochstrebenden Frauen auf ihre Umwelt machten, lassen uns die Legenden erkennen, mit denen das Volk das Andenken mancher Heiligen aus ihnen umwob.

Die so deutlich hervortretende Freude, welche die angelsächsischen Frauen daran hatten, sich in frommen Klostergenossenschaften zu gemeinsamem Streben zu einen, ist wohl in der Gegenwart als ein erstes Auftreten englischer Frauenemanzipation angesehen worden. Die Stellung, welche frühere Königinnen, Königstöchter und -schwestern an der Spitze so mancher Doppelklöster einnahmen, verrät ja etwas von jener Befriedigung an selbständigem Schaffen, jenem Geist persönlicher Initiative, der englischen Frauen vielleicht mehr als anderen eigen ist, und auch die vielen Pilgerfahrten englischer Nonnen nach Rom, deren Schattenseiten Bonifatius später düster schildert, lassen an moderne Reiselust englischer Damen denken. Aber man darf dabei nicht übersehen, daß im Grunde das Streben der vielen Klosterschwestern selbstlos christlichem Ideal zugewendet ist, das sie zu erreichen suchen in Unterordnung unter die Autorität der Kirche und im klösterlichen Gehorsam. Glüht doch in ihnen vor allem die Freude, zu empfinden, wie die Frau in ihrer besonderen weiblichen Art vom Christentum gewürdigt wird mit ihrem feinen Nachfühlen und Hingeben, ihrer Aufopferung und Geduld. Neue Zeiten waren angebrochen, in denen nicht mehr männliche Kraft und Stärke allein gepriesen wurden, sondern auch weibliches Ertragen und Entsagen, in denen nicht nur der Mann, der Hagestolz blieb, um für seine kühnen Taten als Gefolgsmann frei zu sein, seinem Wesen einen höheren Wert geben konnte, sondern auch die Jungfrau, die auf die Ehe verzichtete, um sich für ihr ganzes Leben dem Dienste des höchsten Herrn zu weihen.

Die Wandlungen, die in dem Sinn der Angelsachsen mit ihrer Bekehrung zum Christentum vor sich gehen, treten uns auch in den ersten Denkmälern der angelsächsischen Poesie entgegen. Sie verdienen eine größere Beachtung schon deshalb, weil die germanische Sprache hier zum ersten Male verwendet wird, um die Gefühle auszudrücken, welche die Lehrer der katholischen Kirche in die Herzen gelegt hatten. Wie ein Wunder erschien es den Zeitgenossen, als der auf den Gütern des Klosters Streaneshalch angestellte Stallknecht Caedmon, der bisher nie zur Harfe weltliche Lieder hatte singen können, einer inneren Stimme folgend, einen Hymnus zu Ehren des Schöpfers, des guten Himmelswartes, des Vaters der Herrlichkeit, des Scharführers von Anbeginn dichtete. Die Äbtissin Hilda ließ es sich angelegen sein, das in ihrem Herrschaftsbereich entdeckte Talent zu fördern. Sie ließ den Dichter unter die Laienbrüder aufnehmen und ihm Unterricht in den geistlichen Dingen geben, so daß er noch vieles, was man ihm aus der Heiligen Schrift erzählte, zu Dichtungen verwertete. Bald folgten ihm andere, die religiöse Stoffe in angelsächsischer Sprache poetisch behandelten. Das geschah zwischen 657 und 680 in der Zeit, da die Äbtissin Hilda

dem Kloster vorstand, in Northumbrien, wo man nach dem seelsorglichen Muster von Lindisfarne volkstümlicher angelsächsischer Art mehr Interesse entgegenbrachte als in dem Süden Englands, wo Aldhelm wohl auch dichtete und volksmäßige Dichtungen selbst vortrug, aber in gelehrter lateinischer Sprache.

Wie der Form nach der Hymnus Caedmons in Rhythmus und Alliteration dem alten heimischen Preislied entsprach, so sind auch noch die Empfindungen und Bilder altgewohnten Anschauungen entnommen. Die Macht Gottes wird in naiver, pathetischer Weise gefeiert. Die angelsächsischen, heidnischen Krieger priesen in ihren alten Liedern vor allem den Mann der Kraft, den trotzigen Führer, der alle überragte, und die Treue derer, die ihm als Genossen folgten. Mit staunender Bewunderung wurden die kriegerischen Taten eines solchen Helden gepriesen und mit wilder, barbarischer Phantasie ausgestaltet.

In diese Poesie mischten sich aber neue Töne, die aus dem christlichen Empfinden stammten. Das zeigt uns der Beowulf, das einzige ganz erhaltene Gedicht weltlichen Inhalts aus der alten angelsächsischen Dichtung. Der heidnische Sagenstoff, der aus dem Dänenreich und dem Gautenland in Skandinavien stammte, ist durchsetzt von christlichen Empfindungen. Das Epos war von einem christlichen Dichter an dem Königshof in Mercia nach mündlicher Überlieferung um die Wende vom siebten zum achten Jahrhundert so geformt worden für höfische Kreise, und es scheint, daß auch Virgil dabei etwas zum Muster genommen wurde. Der Dichter begnügt sich nicht damit, allein die Kraft des Beowulf zu verherrlichen. Er schildert seinen Helden auch als Muster eines christlichen Mannes, der bescheiden und selbstlos seine Stärke verwendet, um sein Volk von Unholden zu befreien. Beowulf ist der „mildeste der Männer", der schon etwas von den neuen Tugenden des Christentums gelernt hat, über welche die Männer am Königshofe zuerst von den Missionaren belehrt wurden.

Noch freier tritt uns das neue Tugendideal entgegen in dem Exodusepos, dem ersten von mehreren Epen, die ihren Stoff der Heiligen Schrift entlehnt haben. Gedichtet von einem Geistlichen, der Caedmon nachahmte, behandelt es den Auszug der Israeliten aus Ägypten, lehnt sich an die bedeutendste Dichtung an, welche die lateinische Poesie in der Behandlung der Bibel aufzuweisen hatte, an ein Werk des Avitus, welches den Durchgang durch das Rote Meer behandelte. Moses ist hier der Held, der im Mittelpunkt der angelsächsischen Dichtung steht, die freilich heimischen Vorstellungen noch insofern Rechnung trägt, als sie Moses zu einem Gefolgsherrn und Volksschirmer macht, wie man ihn unter den neu bekehrten Königen noch vor Augen haben konnte.

So erscheint uns auch der Heiland selbst in dem berühmten Kreuzeshymnus, der wohl nicht von Caedmon, sondern eher von einem Landsmann desselben einige Jahrzehnte nach ihm gedichtet wurde. Anlaß zur Dichtung gab vielleicht die Verbreitung des Festes der Kreuzerhöhung, um die sich der aus Syrien stammende Papst Sergius I.

(687—701) bemühte. Sie behandelte einen ähnlichen Stoff wie Venantius Fortunatus in seinem Hymnus „Pange lingua gloriosi proelium certaminis", den er zum Preis der für Radegunde aus Konstantinopel nach Poitiers geschickten Kreuzreliquie gedichtet hatte. Aber in dem angelsächsischen Gedichte sehen wir germanische Auffassungen eingewoben. Christus ist der Held, der von seinen Edlen beklagt wird, die sich ihm zur Gefolgschaftstreue verpflichtet haben. Das Kreuz selbst wird lebend gedacht und als ein Gefolgsmann des Heilands hingestellt. Der tief empfindende Dichter trauert um die irdischen Gefolgschaftsfreunde, die ihm der Tod entrissen hat, hofft aber darauf, daß er sie bei dem himmlischen Heerkönig wiederfinden werde. Dazu soll ihm das Kreuz als ein von Gott ihm gesandter Gefährte helfen. Der Hymnus erinnert uns an die Verehrung, die besonders bei den Angelsachsen, wie bei den Iren, den auf dem Lande aufgestellten Kreuzen zuteil wurde, und so ist es nicht zu verwundern, daß sich ein Teil des Kreuzeshymnus auf einem der berühmtesten dieser Kreuze, dem Hochkreuz von Ruthwell, in Runenschrift eingegraben findet.

Im Laufe der Zeit traten die germanischen Vorstellungen in den Dichtungen zurück. Ein Bibelepos, Genesis genannt, welches mit zweifelloser Nachahmung Caedmons die Schöpfung erzählt, zeigt keine germanische Anschauung. In dem Epos Daniel ist wohl ein alttestamentlicher Held wieder Mittelpunkt der Darstellung, aber der Dichter preist ihn nicht als Gefolgsmann, sondern als Weisen und Propheten. Die Zeiten sind vorbei, in denen der physisch starke Mann das Ideal war. An seine Stelle tritt der Gottesweise, Erprobte, der sich zu beherrschen und zu dulden weiß und seinen Frieden in Gott sucht, wie der 714 verstorbene Einsiedler Guthlac, über dessen Reliquien die Abtei Crownland in Lincolnshire gebaut wurde, wo wahrscheinlich auch seine Legende in angelsächsischen Versen behandelt wurde. Gottvertrauen zu lehren ist auch die Absicht der Dichtung Andreas, die den aus dem Griechischen stammenden Legendenstoff aus einer lateinischen Überarbeitung erhalten haben dürfte. Aber hier sehen wir noch etwas von dem alten Interesse an Meerfahrten und Kämpfen mit Unholden. Dem Verfasser dieser Dichtung steht am nächsten ein anderer, dem wir zuerst sicher mehrere Werke zuweisen können, Cynewulf, der aber schon der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts angehört. Er war ein Geistlicher, der einst das Weltleben gekostet hatte und nun sein Wissen in Liturgie und Heiligengeschichte wie seine Erfahrungen und Empfindungen für die poetische Behandlung mannigfacher Stoffe verwertet, wobei er manchmal den Beowulf in seinen Kampfesszenen nachahmte. Die Dichtung von Christi Himmelfahrt und vom Pfingstwunder, die Legenden der hl. Helena und Juliana und ein Stück über die Apostelschicksale sind von ihm.[1]

Bei der Umgießung von germanischen Vorstellungen zu christlicher Auffassung muß man mit in Anschlag bringen, daß die alten Dich-

[1] Vgl. zu dem Vorhergehenden bes. Alois Brandl in Pauls Grundriß d. germ. Philol. II² 1050 ff. u. vorher.

tungen schon bei ihrer Niederschrift ganz in die Hände der Geistlichen kamen, die allein schriftkundig waren, denen wir es aber auch allein zu verdanken haben, wenn Reste alter Poesie aus heidnischer Zeit auf uns gekommen sind. Die neuen Stoffe, welche die geistlichen Dichter bearbeiteten, und die neuen Wertungen, die sie anregten, wirkten natürlich auf die Leser oder Hörer, und besonders auf die für geistige Anregungen empfänglichen. So können wir in den Dichtungen nicht allein das Nachleben alter heimischer Volksanschauungen, sondern auch die Erziehung der Angelsachsen zum Christentum beobachten, vom Kriegsruhm nachstrebenden barbarischen Kraftmenschen zum christlichen Glaubenshelden, der nicht sich, sondern allein Gottes Ehre sucht. Wie dabei die menschlichen Tugenden verfeinert und erweitert wurden, so wurden auch der geistigen Kultur nun eine Fülle neuer Stoffe durch die Bekanntschaft mit der Bibel und der antiken Kultur zugeführt.

Als dann die Zahl der Mönche und Geistlichen sich mehrte, ihre Bildung sich vertiefte, mußte die Einwirkung auf Geist und Gemüt des Volkes immer mehr zunehmen. Dazu trug auch der Eindruck bei, den schon äußerlich die stattlicher werdenden Klöster mit ihrem Schmuck und ihrem feierlichen Gottesdienst machten. Statt der anfangs meist nur hölzernen Kirchen erbaute man nach römischem Muster Steinkirchen. Wilfrid war einer der ersten, der prächtige Kirchen in seinen Abteien Ripon und Hexham erstellte. Von dem Festlande wurden Glaser zur Anfertigung von Fenstern herbeigeholt. Nach fränkischen und keltischen Mustern ließ man Goldschmiedearbeit und Goldstickereien anfertigen. Germanische Fertigkeit wurde für Schmiede- und Webearbeit verwendet.

Der neue Geist, der von den trefflich erzogenen und gebildeten Bischöfen und Äbten nach der Zeit des Erzbischofs Theodor ausging, mußte sich im besonderen auch nach der sozialen und politischen Richtung äußern. Wie in den guten Zeiten der fränkischen Kirche sehen wir sie für die unteren Schichten eintreten, um sie gegen die Gewalttätigkeit der Großen zu schützen, die auch hier die meisten Klagen hervorrief. Sie wirkten da hemmend und bessernd durch die Bußwerke, die sie auflegten, durch die Anregung zu guten Werken und frommen Stiftungen. Man legte den Sündern zur Buße auch direkt soziale Werke auf, wie die Befreiung von Sklaven, die Ausbesserung von Brücken und Wegen, die Ernährung von Bauern, die durch die inneren Kriege in Hungersnot geraten waren, die Wiederherstellung von Wohnstätten, die zerstört, verbrannt worden waren. Gern nahmen sich die Mönche der Sklaven an, von denen es zumal viele Kriegssklaven gab infolge der Kriege mit den Briten und der fortwährenden Kämpfe der einzelnen Königreiche untereinander. Den Mönchen verdankte man es, daß die Zahl der Sklaven abnahm, ihre Lage sich allmählich besserte. Von Wilfrid hören wir, daß er 250 Sklaven freiließ, die er mit einem für ein Kloster geschenkten Gut in die Hände bekam. Die Kirche empfahl und begünstigte auch bei anderen die Freilassung und

suchte wenigstens die Christenrechte der Sklaven zu schützen. Ein Gesetz verordnete, daß der Sklave, der Sonntags zur Arbeit gezwungen werde, die Freiheit erhalten müsse.[1] Ein anderes bestimmte, daß der Herr, der seinen Lohnknecht Sonntags arbeiten lasse, achtzig Solidi Buße zahlen solle.[2] Zahlreich sind die Freilassungen von Sklaven durch Testament, die auf den Einfluß der Mönche zurückzuführen sind. Fast immer werden in den Freilassungsurkunden religiöse Motive angegeben. Am gebräuchlichsten war auch hier die Freilassung in der Kirche. Auf den leer gebliebenen Blättern der Evangelienbücher oder in anderen Kirchenbüchern registrierte man die Freilassungsurkunde.

Die soziale Wirkung der Kirche war deshalb besonders groß, weil die Bischöfe und Priester eine außerordentlich hohe Stellung einnahmen. Alte germanische Traditionen und neue kulturelle Faktoren wirkten darauf hin. Bei den heidnischen Germanen galt die Religion als eine öffentliche Angelegenheit. Die Priester nahmen eine hoch angesehene öffentliche Stellung ein. Sie waren zugegen bei den großen Volksversammlungen und bei den Beratungen der weisen Männer auf dem Witenagemot, wo sie ein oft entscheidendes Wort mitzusprechen hatten. Erinnern wir uns an den Priester Coïfi, der in dem Witenagemot Edwins durch seine Worte entscheidend war für die Annahme des Christentums. Diese Stellung bekamen nun die christlichen Bischöfe und Priester. Die Diözesen deckten sich in der Regel mit den einzelnen Königreichen. Nach den Hundertschaften oder Dorfschaften wurden die Pfarreien abgesondert. Unter den Großen erscheinen die Bischöfe auf dem Witenagemot und hatten die ersten Sitze neben den hohen Adligen, den Ealdormen, den Nachkommen der alten Volklandskönige. Hier übten auch sie ihren Einfluß auf die Gesetzgebung aus, wie hier auch geistliche Sachen behandelt wurden.

Der Staat trat für die geistliche Disziplin und die Kirchengebote mit seiner Macht ein und forderte in seinen Satzungen, daß die Geistlichen den Kanones folgten, verlangte rechtzeitige Taufe, Zahlung der Kirchensteuer, Sonntagsruhe, Einhaltung der Ehegebote, bestrafte Verletzung des kirchlichen Friedens. Die Bischöfe gehörten zu den höchsten Staatsbeamten, zu der ersten Aristokratie. Daher verband sich Christentum und Aristokratie auf das engste. Dazu kam nun noch, daß das Christentum hier deutlicher als irgendwo anders die höhere Bildung, die höhere Kultur des Geistes und Gemüts darstellte, nach der besonders die oberen Schichten verlangten. Vergessen wir es nie, im Mittelalter erscheint überall der christliche Glaube keineswegs wie im Altertum und teilweise in der Gegenwart im Zeichen der geistigen Inferiorität, sondern der geistigen Superiorität. Missionare aus dem Zentrum der antiken Welt hatten das Christentum und mit dem Christentum die Traditionen der hohen antiken Kultur und Bildung

[1] Gesetz Ines (688—95) 3. Liebermann I, 91.
[2] Gesetz Wihtraeds (695—6) 9. Ebenda I, 13.

nach England gebracht. In dem Rate der Weisen zeigten sich die geistlichen Großen gewiß meist als die geistig alle anderen Überragenden. So kann es uns nicht wundern, daß der Zudrang der Aristokratie zu dem Klerus und dem Mönchsstand hier besonders groß ist. Was schon in Irland zu bemerken war, wiederholte sich hier, mit vielleicht noch größerer Beteiligung der Aristokratie. Man zählt in England vom siebten bis zum elften Jahrhundert aus den verschiedenen angelsächsischen Herrscherhäusern 33 Könige oder Königinnen, die ihr Leben im Kloster beschlossen, 23 heilige Könige und 60 heilige Königinnen, Prinzen oder Prinzessinnen. Die Zahlen zeigen deutlich, wie groß die Begeisterung in den oberen Schichten für das Christentum war. Die Prinzen und Großen, die in den geistlichen Stand oder ins Kloster eintraten, bekamen natürlich bald ein Bistum oder eine Abtei, die Prinzessinnen wurden Äbtissinnen, und durch ihre Geburt erhöhten sie wieder die Verehrung, die man ihrer Stellung darzubringen gewohnt war. Der Glanz des Bischofs und Abts wurde dadurch noch weiter gehoben. Es war selbstverständlich, daß die Kirche einen höheren Rechtsschutz genoß, aber dem Wort des Bischofs kam auch, gleich dem des Königs, eine höhere Rechtskraft zu. Der Bischof braucht sein Wort ebensowenig wie der König mit einem Eid zu bekräftigen, es ist unanfechtbar; und der Abt, Priester und Diakon hat sein Wort nur vor dem Altar feierlich abzugeben, um ihm volle Kraft zu geben.[1]

Königtum und Bischofswürde verbanden sich hier besonders dadurch, daß der Bischof dem König bei seinem Regierungsantritt Weihe und Salbung erteilte. Es war eine alte orientalische Sitte, die sich schon bei den alten Indern und Ägyptern findet, von ihnen zu den Israeliten überging. Der jüdische Brauch wurde bei den christlichen Völkern des Abendlandes erneuert. Die westgotischen Könige empfingen seit dem siebten Jahrhundert in ihrer Hauptstadt die Salbung. So ist dies sicher zuerst 672 von dem König Wamba bezeugt. Aber schon viel früher spricht der um 547 schreibende Gildas bei den Briten von der Salbung der Könige.[2] Wir wissen dann, daß Abt Columban der Ältere 574 den Irenkönig Aidan salbte. Irische Mönche von Jona waren dem Angelsachsen Oswald 634 behilflich, um auf den Königsthron von Northumbrien zu gelangen, und bei seiner Thronbesteigung ist vielleicht die Königsweihe und Salbung unter den Angelsachsen eingeführt worden. Das Pontificale des Bischofs Egbert von York (732—66) beschreibt die Salbungszeremonie. Der Bischof goß geweihtes Öl aus einem Horn auf das Haupt des Königs und sprach dabei Gebete, die auf die Salbungen im Alten Testamente hinwiesen. Daran schloß sich die Überreichung des Zepters und des Stabes, das Aufsetzen des Helmes, die Erhebung auf den Königssitz. Besonders wenn eine neue Dynastie anfing, oder nach einem Streit um den Thron

[1] Gesetz Wihtreads 16—18. Liebermann I, 13.
[2] Gildas, De excidio Britanniae. Mon. G. A. a. XIII, 37.

legten die Könige auf die kirchliche Weihe und Salbung Wert. Sie wurde angesehen als die göttliche Bestätigung der königlichen Würde. Der König wurde so deutlich als nur möglich hingestellt als Herrscher von Gottes Gnaden, dem aber auch durch die mit der Weihe und Salbung verbundenen Gebete die Pflichten eines christlichen Herrschers vor Augen geführt wurden. Bei dem mit der Salbung verbundenen Gebete flehte der Konsekrator, indem er an die Taube mit dem Ölzweig erinnerte, welche das Ende der Sintflut verkündet hatte: Gott möge dem neuen Könige, seinem Knechte, helfen, daß er gleich der Taube dem ihm untergebenen Volke den Frieden der Einfalt gewähre, Aaron eifrig im Dienste Gottes nachahme, die Würde der Herrschaft immer in weisem Rate und gerechtem Urteil wahre und seinem Volke stets ein fröhliches Antlitz zeige. Bei der Überreichung des Zepters wird der König wieder an das Ideal eines Gott wohlgefälligen Herrschers erinnert, indem das Gebet sich an den König der Könige wendet: Möge er dir immer in Ehrfurcht untertan sein, für dich streiten, durch deinen Schild mit seinem Reiche und seinen Großen in Ruhe geschützt werden und ohne Kampf überall siegreich sein. Am Ende der mit der Weihe verbundenen Messe las man als erste Botschaft des Königs an sein christliches Volk die drei Verordnungen: 1. daß die Kirche Gottes und das ganze christliche Volk alle Zeit wahren Frieden halten möge, 2. daß alle Räubereien und Ungerechtigkeiten allen Ständen untersagt seien, 3. daß in allen Gerichten Gerechtigkeit und Barmherzigkeit walten solle.[1] Die hohe Kulturmission des Christentums in der Leitung der Völker war hier in denkwürdiger Weise zum Ausdruck gebracht. Wie diese Zeremonie den Sinn des Königs nach oben lenkte und seine Autorität stärkte, so ließ sie aber auch die Aufgabe der Bischöfe, den Herrscher zum Himmel zu weisen, und ihre Autorität als Stellvertreter Gottes hell erstrahlen.

Der gesamte angelsächsische Episkopat hat dabei noch eine besondere Autorität entfalten können, die über den einzelnen Königreichen stand, solange diese nicht geeint waren. Er stellte in gewisser Weise auch eine höhere nationale Einheit dar. Der Primas von England in Canterbury hatte als solcher mehr zu bedeuten als der König eines Teilreiches. Den Gesamtsynoden der angelsächsischen Bischöfe hatten die angelsächsischen Königreiche lange Zeit nichts Ähnliches in politischer Beziehung an die Seite zu setzen. Diese Synoden konnten schon als die erste Form eines englischen Parlaments angesehen werden. Eine Reibung war in diesen Zeiten noch nicht zu befürchten, denn in seltener, fast idealer Eintracht wirkten Staat und Kirche neben- und miteinander. Die Verbindung war eine so enge wie nirgendwo. Die nationale Sache sah man nichts weniger als gefährdet, sondern gefördert durch die Kirche. Die Vertreter der römischen Kirche hatten die Beschränktheit, in die sie einst der Begriff des Romanum Imperium mit seinem Imperialismus gebannt hatte, vollkommen abgelegt. Den

[1] Cabrol, L'Angleterre chrét. Append. p. 311 ss.

Germanen, die ihnen hier ihr Bestes an Vertrauen und natürlicher Sittlichkeit entgegengebracht hatten, vergalten sie das reichlich. Sie dachten an nichts weniger als eine Ausrottung germanischer Nationalität. Es kam ihnen keineswegs darauf an zu romanisieren. Sie erkannten das Recht nationaler Selbstbestimmung nun uneingeschränkt an und erstrebten nur unter den verschiedenen Völkern und Nationen des Abendlandes eine höhere geistige Verbindung. Das war die Idee, die nun von selbst herauswachsen mußte, als verschiedene Nationen im Abendlande sich bildeten und der Kirche sich anschlossen. Für diese neue Idee der Kulturgemeinschaft in der Unterordnung des Abendlandes unter die römische Kirche hat aber in den Zeiten des achten Jahrhunderts keine Nation so viel getan als die der Angelsachsen. Sie erwiesen sich der Kirche damit für die Freiheit erkenntlich, in der sie erzogen worden waren, indem die römischen Sendlinge sie nicht als Barbaren behandelten, an denen gar nichts Gutes und alles durch Fremdes zu ersetzen war, sondern die germanischen Eigenheiten zu veredeln suchten, die schlechten Eigenschaften zu ordnen, die guten Neigungen auszubilden. Und so hat sich hier die römische Kirche mehr als anderswo auf ihren neuen Beruf eingeübt, als internationaler Verband nationalen Eigentümlichkeiten gerecht zu werden. Den Weg fand sie schnell, den sie dann immer grundsätzlich festgehalten hat.

Sie ist keineswegs die Feindin nationaler Empfindung, aber sie muß immer eine Gegnerin des heidnischen Grundsatzes der Exklusivität sein, wie er bei den Römern bestand in dem Gegensatz zwischen Römern und Barbaren, eine Feindin nationalen Chauvinismus und jener Überhebung, die zwischen Nationen unterscheidet, die zum Herrschen berufen sind, und solchen, die zum Beherrschtwerden verurteilt sind, weil damit die Grundanschauung verleugnet wird, daß alle Menschen Brüder sein sollen. Daß ein solches neues Kulturprogramm jetzt auftauchen konnte, war aber eben nur möglich durch Zertrümmerung des Römerreiches, und so können wir hier nur noch einmal wiederholen: Das römische Reich mußte untergehen, um einer neuen christlichen Kultur im Abendlande Platz zu machen, die berufen wurde, Weltkultur zu werden. Nicht ein Reich und eine Sprache sollte herrschen, sondern verschiedene Nationen, verschiedene Sprachen, über ihnen aber eine höhere Einheit des Glaubens und der christlichen Kultur.

Aber wie es wenigen vergönnt ist, in idealen Gedankengängen immer zu verweilen, so ist es auch den einzelnen Nationen nicht möglich gewesen, sich auf idealer Höhe längere Zeit zu erhalten. Auch bei dem idealen Bund, der zwischen der angelsächsischen Nation und der Kirche vorhanden war, sehen wir Schattenseiten, die bald stärker hervortreten sollten. Der Kirche ist gewiß nicht Trennung von Kirche und Staat, sondern ein Bund zwischen beiden das Ideal. Aber das Ideal war immer so schwer zu verwirklichen wie eine harmonische Ehe, und das ganze Mittelalter zeigt uns wie das Streben nach dem Ideal auch die Trübung desselben. Daß Kirche und Staat so eng ver-

bunden, ja vermischt erschienen, kirchliche Große gewissermaßen auch Staatsbeamte waren, daß, wie die Bischöfe auf dem Witenagemot auftraten, auch angelsächsische Könige und weltliche Große an den Versammlungen der Bischöfe und Äbte ihres Reiches teilnahmen, daß Bischöfe der Zustimmung des Königs für ihre Einsetzung bedurften, königliche Klöster, die oft in der Dynastie vererbt wurden, das Land bedeckten, mußte Gelegenheit zu Übergriffen und Mißständen geben. Nicht minder das Übermaß an Reichtum und Macht, das der Kirche zugefallen war. Die Schenkungen wurden zum großen Teil durch den König gemacht mit Zustimmung der Witan aus dem Volkland. Auf den Gütern, die so der Kirche gegeben wurden, waren die Insassen befreit von dem Militärdienst, ebenso von den gewöhnlichen Steuern und Abgaben. Nur in drei Fällen wurden sie zu Abgaben herangezogen: zum Unterhalt der Brücken und Wege, der Landesbefestigung und zu Abgaben in Kriegszeiten. Das war die trinoda necessitas. Die zahlreichen Schenkungen, die den Klöstern insbesondere zugewiesen wurden, führten nun dazu, daß die militärische Leistungsfähigkeit des Landes sich verringerte. Die Zahl der Eigentümer, die zum persönlichen Kriegsdienst verpflichtet waren, wurde kleiner, teils dadurch, daß viele Güter den Klöstern zukamen, deren Leute vom Kriegsdienst befreit wurden, teils dadurch, daß viele wehrpflichtige Männer in das Kloster eintraten. Schon der kluge Beda hatte darüber seine Bedenken, indem er zum Jahre 731 schrieb: „Bei den friedlichen Zeiten streben viele Männer aus Northumbrien, Adlige und Freie mit ihren Kindern, ihre Waffen abzulegen, sie lassen sich die Haare scheren und wollen lieber klösterliche Gelübde auf sich nehmen als den Waffendienst ausüben. Wozu das führen wird, wird die spätere Zeit sehen."[1] In dem Briefe an den Erzbischof von York spricht er sich noch deutlicher aus. Er sagt, daß die Landesverteidigung durch die vielen Schenkungen in Gefahr gesetzt werde. Freilich waren zu dieser Zeit auch noch besondere Mißbräuche eingerissen. Infolge der vielen Privilegien, die den Klostergütern zukamen, ließen sich Adlige große Güter schenken unter dem Vorwande, ein Kloster auf denselben zu gründen. Damit war es ihnen aber nicht Ernst. Sie gründeten wohl etwas Ähnliches. Aber in Wirklichkeit war ihre Gründung gar keine religiöse Genossenschaft. Sie umgaben sich mit ihren Vasallen, auch mit einigen zusammengelaufenen Mönchen, nannten sich Äbte und lebten mit ihren Frauen und Kindern und Vasallen nicht anders als vorher. Es kam auch vor, daß sie überhaupt nichts Klosterähnliches gründeten. Mit Ernst dringt Beda darauf, daß solchen Schenkungen, die betrügerisch wären, ein Ende gemacht würde.

Aber noch sind wir in einer Zeit, in der sich kaum die Anfänge solcher Mißstände bemerkbar machen. Noch haben wir die schönste Äußerung vor uns, die die englische Kirche von ihrer Kraft gab, indem sie ihre Söhne auf das Festland sandte, die dort die Bekehrung Deutsch-

[1] Bedae hist. eccles. l. V c. 23.

lands sicher stellten, die fränkische Kirche reformierten, auf das Frankenreich ihre literarische Blüte übertrugen und den ganzen Norden mit dem Papsttum in enge Verbindung brachten, so daß daraus ein Bund wurde, der das ganze Mittelalter beherrschte.

§ 5. Bonifatius und das Papsttum.

Einen Ansatz zur Organisation der deutschen Missionskirche sehen wir schon im Anfang des achten Jahrhunderts bei dem bayrischen Herzog Theodo, der sich in Rom selbst von Gregor II. einen römischen Legaten erbat. Doch der schon ins einzelne festgelegte Plan kam nicht zur Ausführung. Die Herzogsfamilie besaß dafür zu geringe Selbständigkeit. Hätte sie diese gehabt, wäre auch den thüringischen und alemannischen Herzögen eine freie Initiative möglich gewesen, dann hätten diese Dynastien vielleicht die Organisation der christlichen Kirche in die Hand genommen. So hätte es kommen müssen, wenn die Erschlaffung der fränkischen Zentralgewalt weitere Fortschritte gemacht hätte. Wahrscheinlich wäre dann auch Friesland und Sachsen ohne die Opfer bekehrt worden, die dafür gebracht werden mußten. Denn wenn sie das Christentum ohne die fränkische Herrschaft hätten annehmen können, so hätten sie sich kaum lange dagegen gesträubt. Aber ob das Ergebnis am Ende ein befriedigendes gewesen wäre, fragt sich. Denn die Erstarkung der Stämme hätte auch zu vermehrter Absonderung und Reibung, zu jenen erbitterten Kämpfen um die Hegemonie geführt, die uns die angelsächsischen Stämme durch das ganze siebte und achte Jahrhundert zeigen, bis es endlich dem Königreich Wessex gelang, die Einigung durchzuführen. Das Weitere ist wohl auch sicher, daß die allgemeine Entwicklung der abendländischen Kultur damit nicht beschleunigt, sondern gehemmt worden wäre. In deren Interesse lag es, daß die verschiedenen Reiche und Nationen, die nach den Wirren der Völkerwanderung sich gebildet hatten, zunächst einmal näher gebracht, durch ein Band umschlossen und zum gegenseitigen Austausch veranlaßt wurden. Besonders die deutschen Stämme, als die in der Entwicklung zurückgebliebenen germanischen Stämme, konnten durch enge Berührung mit höher stehenden Ländern nur gewinnen.

So war es also kein Unglück, daß die dem Merowingergeschlecht entfallenden Zügel der fränkischen Zentralgewalt in die Hände der in den Ardennen aufgewachsenen Karolinger kamen. Durch die Überwindung des neustrischen Hausmeiers bei Tertry im Jahre 687 hatte Pippin der Mittlere die Machtstellung seines Hauses über das ganze Reich ausgedehnt. Er herrschte seitdem über Austrasien, Neustrien und Burgund als „Herzog und Fürst der Franken". Sobald er diese Gewalt in den Händen hatte, suchte er das fränkische Reich an einer Stelle zu sichern, die seiner eigenen Hausmacht in den Ardennen höchst gefährlich werden konnte. Er wandte sich gegen die die Rheinmün-

dungen beherrschenden Friesen, wo die Franken und das Christentum bisher auf harten Widerstand gestoßen waren. Amandus, der erste Bischof von Maastricht, Eligius, der Bischof von Noyon, und Kunibert, der Kölner Bischof, hatten hier versucht, das Christentum auszubreiten, aber ohne Erfolg. In Utrecht war eine kleine Kirche einmal errichtet worden, die bald wieder verschwand.

Das war die Lage, als die angelsächsischen Missionare nach Deutschland kamen. In Friesland, das ihnen am nächsten lag, erschien als Vorläufer auf einer Reise nach Rom 678 Wilfrid und blieb hier bis zum Frühjahr 679. Man ließ ihn wohl predigen; er erreichte aber nichts mehr, als daß er dies Missionsgebiet ausgekundschaftet hatte. Den Beruf für die äußere Mission faßten angelsächsische Missionare erst fest ins Auge in irischer Umgebung. Als der Gegensatz zwischen den angelsächsischen und keltischen Klöstern nachzulasen begann, besuchten manche angelsächsische Mönche Irland, um dort das strengere Klosterleben kennenzulernen und berühmte Meister zu hören. Auch ein besonderer asketischer Drang spielte dabei mit, den wir schon früher bei den Iren kennengelernt haben. Sie wollten auf die Heimat verzichten, um als Lohn für dieses Opfer um so sicherer in das himmlische Vaterhaus zu gelangen. Zu diesen Angelsachsen gehörte Egbert, der im irischen Kloster Rathmelsigi (Mellifont) zur Pestzeit das Gelübde machte, nie nach England zurückzukehren. Hier faßte er dann den Entschluß, zu den Heiden nach Deutschland zu gehen, von wo, wie er wußte, sein Volk ausgewandert war. Mit den bei den Iren längst zur Ausführung gebrachten Missionsplänen verband sich so in ihm auch ein nationaler Gedanke, die Sorge um das Seelenheil der Stammverwandten seines Volkes. Schon war das Schiff bereit, das Egbert an die deutsche Küste bringen sollte, da bestätigte ihm ein Sturm, der die Ausfahrt verhinderte, die Abmahnungen eines Gefährten, der durch eine Vision sich beauftragt sah, ihm zu sagen, daß Gott seine Ausfahrt nicht wolle. Da sandte der Abt-Bischof Egbert seinen Schüler und Landsmann Wigbert aus. Es war um das Jahr 686. Er hatte aber noch weniger Glück als Wilfrid. Der neue Friesenherrscher Radbod wollte von der Religion der Franken, seiner Feinde, nichts wissen, und nach zwei Jahren mußte Wigbert unverrichteter Sache zu seinem Lehrer nach Irland zurückkehren. Doch Egbert gab nicht auf, durch neue Missionare den Versuch zu wiederholen, aber nun in größerem Maßstab. Wie es einst der Ire Columban der Jüngere getan, stellte er eine Apostelschar von zwölf Männern zusammen, an deren Spitze der Priester Willibrord gesetzt wurde, der ein Schüler Wilfrids im Kloster Ripon gewesen war.

Diese neue Schar konnte bald große Erfolge aufweisen, da sie eine neue politische Konstellation ausnutzte. Im Jahre vorher, 689, hatte Pippin den Friesenfürsten Radbod bei Wyk-te-Duerstede besiegt, dem Küstenort, an dem die von London kommenden Schiffe zu landen pflegten. So begab sich Willibrord mit seinen Gefährten zu Pippin, der ihnen das von ihm eroberte südwestliche Friesland als Missions-

gebiet anwies. Hier schützte sie die Frankenmacht. Was das Fehlen dieses Schutzes bedeutete, erfuhren die beiden englischen Priester Ewald. Auch sie kamen von Irland, wo sie von dem Wirken Willibrords und seiner Gefährten vernahmen. Ihr Ziel war das heidnische Sachsen. Bald nach ihrer Ankunft daselbst fielen sie dem heidnischen Fanatismus als Märtyrer zum Opfer. Den Traditionen der angelsächsischen Benediktiner entsprechend, begab sich Willibrord von Friesland nach Rom, um sich dort für seine Mission päpstlichen Auftrag zu erbitten. Papst Sergius I. gab ihm freudig, was er wünschte, Vollmacht, Segen und Reliquien. Es scheint gemäß den Intentionen des Papstes geschehen zu sein, daß die Missionare im fränkischen Friesland nach der Rückkehr Willibrords sich einen von ihnen zum Bischof wählten. Ihre Wahl fiel auf den milden Suitbert, der wohl der Älteste von ihnen war. Suitbert ließ sich, da der erzbischöfliche Stuhl von Canterbury nach dem Tode Theodors gerade unbesetzt war, im Jahre 692 oder 693 in England von Wilfrid zum Bischof weihen. Aber an diesem Vorgehen nahm Pippin Anstoß. Er wollte es nicht hingehen lassen, daß man, ohne ihn zu fragen, in einem Gebiete, für dessen Geschicke er ein besonders wachsames Auge hatte, einen Bischof erkor. Er erkannte Suitbert nicht an, und dieser suchte sich einen anderen Wirkungskreis bei den Brukterern an der Lippe und Ruhr. Als dort die Sachsen sein Missionswerk vernichteten, blieb ihm aber doch nichts anderes übrig, als sich in Pippins Schutz zu begeben. Plektrudis, die Gemahlin Pippins, verschaffte ihm dessen Gunst wieder, und er gründete auf der Rheininsel Wörth, die ihm geschenkt wurde, das Kloster Kaiserswerth. Ohne und noch viel weniger gegen Pippin konnten die Missionare hier also nichts ausrichten. Die englischen Benediktiner, die gewöhnt waren, im Einvernehmen mit den staatlichen Gewalten zu handeln, waren bereit, dem Rechnung zu tragen. Nur wollten sie auch nicht der kirchlichen Autorität ermangeln. So kam man in Friesland leicht zu einem Kompromiß.

Pippin, dessen Vertrauensmann Willibrord immer blieb, sandte im Einverständnis mit den Mönchen Willibrord nach Rom und ersuchte den Papst, diesen zum Erzbischof zu weihen, der die Kirche bei den Friesen organisieren solle. Am 22. November 695 erhielt Willibrord die bischöfliche Weihe. Pippin schenkte ihm dann den Platz für eine Kathedrale in Utrecht, und die Erfolge von Willibrords Mission mehrten sich nun. Willibrord versuchte auch schon bei den Dänen zu predigen. Zu Schiffe begab er sich zu dem Dänenkönig Ongendus, der vielleicht in Ripen als jütischer König seinen Sitz hatte. Aber er hatte keinen weiteren Erfolg. Mit dreißig dänischen Knaben heimkehrend, wurde er nach der Insel Helgoland verschlagen, wo er bei der Taufe an dem alten heiligen Quell gefangengenommen und vor den Friesenkönig Radbod gebracht wurde. Er mußte froh sein, daß dieser ihn wieder zu Pippin entließ. Fortan beschränkte er sich darauf, die Friesenmisson zu sichern und ein Missionszentrum zu schaffen, das Missionsschule für die Heranziehung eines einheimischen

Klerus und zugleich Zufluchtsort für die in gefährdeten Gegenden wirkenden Missionare werden sollte. Dafür erwarb er Echternach an der Mosel, wo er ein Kloster gründete, das bald Besitzungen in Thüringen erhielt, die hoffnungsvolle Aussichten für diese Gegenden eröffneten.

Das waren die Voraussetzungen, auf denen der Angelsachse aufbauen sollte, der berufen war, das Werk seiner Vorgänger zu krönen, Winfrid. Winfrid wurde um 675 geboren als Sohn eines sächsischen Edelmannes im Königreich Wessex, das sich im Süden Englands von der oberen Themse bis zum Severn erstreckte und in langwierigen Kämpfen mit den Briten nach Westen seine Grenzen erweitert hatte. Das Christentum war hier erst vierzig Jahre vorher eingeführt worden durch den von Papst Honorius aus dem römischen Andreaskloster gesandten Benediktiner Birinus, der, in Genua zum Bischof geweiht, 633 den ersten König aus dem alten Herrschergeschlecht des Cerdic getauft hatte. Trotz harter Kämpfe mit der heidnischen Barbarei ergriff die neue Lehre bald tief die Herzen. König Kentwin legte seine Krone nieder und trat 685 in eines der von ihm gegründeten Klöster. Dessen Nachfolger Caedwalla wies zuerst das Christentum zurück, bis es Wilfrid gelang, sein Herz für die von Rom ausgegangene Lehre zu gewinnen. Da entschloß sich der kaum dreißigjährige Herrscher, seine Grausamkeiten durch eine Wallfahrt nach Rom zu büßen, wo er 688 als der erste angelsächsische König erschien, durch Papst Sergius getauft wurde und bald darauf in St. Peter sein Grab fand. Ihm folgte Ine (688—725), ein glücklicher Krieger, zugleich aber ein Freund der Äbte und Bischöfe, bekannt durch seine Rechtssammlung, in der er auf christliche Anschauung und Sitte ausgesprochene Rücksicht nahm. Auch er begab sich später nach Rom und stiftete dort eine Anstalt, aus der Winfrid nachher seine besten Kräfte gewinnen sollte. Unter den Vertretern der Kirche genoß damals in Wessex das höchste Ansehen der uns schon bekannte Aldhelm, der als Verwandter und Freund dem Könige nahe stand, als vielseitiger Gelehrter und religiöser Führer von allen hoch verehrt wurde. Auch er, der gelehrte Abt von Malmesbury, war nach Rom zu Papst Sergius I. gegangen, um sein Kloster unter dessen Schutz zu stellen. Das sind die großen Ereignisse und Männer, die das religiöse und geistige Leben in Wessex kennzeichnen in der Zeit, als Winfrid heranwuchs. Seine Jugend stand unter dem frischen Eindruck des Sieges des Christentums über die heidnische Barbarei, der Benediktinerregel über die keltischen Mönchsgewohnheiten, der römischen Traditionen über die britische Sonderart. Er sah, wie die Könige und Kirchenfürsten nach Rom pilgerten. Aldhelm gab ihm das Beispiel des gelehrtesten Mannes seiner Zeit, der sich zum Verkünder von Roms Autorität und von den Vorzügen der Benediktinerregel machte. Diese Jugendeindrücke bestimmten die Richtung, die der künftige Bonifatius einschlagen sollte.

Sein Vater ließ den Knaben als Oblaten in das Benediktinerkloster von Exeter bringen. Weitere Bildung erhielt er im Kloster Nutshalling,

heute Nursling, zwischen Winchester und Southampton. Er wäre berufen gewesen, als Klosterlehrer zu glänzen, aber sein Herzenswunsch drängte ihn zu der Mission in der Fremde. Sein Abt hielt ihn nicht zurück. Denn diese Benediktiner waren ja Schüler jener römischen Mönche, deren Verzicht auf die Heimat ganz England die Erkenntnis des Heils zu verdanken hatte, und wenn eine weltliche Freude noch in den Herzen der angelsächsischen Mönche wurzelte, so war es die Freude am Wandern, die ihrer Missionslust nur förderlich war.

Im Frühjahr 716 landete Winfrid an der Küste Frieslands, ohne zu ahnen, wie ungünstig dort kurz vorher die Aussicht für die Missionspredigt geworden war. Die Friesen hatten sich nach dem Tode Pippins im Jahre 714 erhoben, um sich wieder in den Besitz des den Franken abgetretenen Teiles von Friesland zu setzen. Als Winfrid an der friesischen Küste in Wyk-te-Duerstede landete, erfuhr er erst hier, daß die Franken von den Friesen geschlagen und aus dem früher eroberten Gebiete herausgeworfen worden waren. Da er aber mit den Franken nichts zu tun hatte, so ließ man ihn wohl unbehelligt. Doch seine Predigt war völlig ergebnislos, schon vor Herannahen des Winters kehrte er wieder in sein Kloster zurück. Aber seine Missionspläne gab er deshalb nicht auf. Nur wollte er jetzt, da er nicht wußte, wohin er gehen sollte, sich vom Papst ein Missionsfeld anweisen lassen.

Einem Nachfolger jenes großen Gregor, der Augustin und die römischen Benediktiner nach England geschickt hatte, wollte Winfrid sich zur Verfügung stellen, um als Glaubensbote wie diese, dorthin zu gehen, wohin Rom es wollte. Im Winter 718/719 erschien er, begleitet von pilgernden Landsleuten, in Rom vor Papst Gregor II., einem geborenen Römer, der den englischen Mönch zuerst mit Zurückhaltung empfing. Es befremdete ihn wohl, einen Benediktiner, dem die Ortsbeständigkeit als besondere Ordenspflicht auferlegt war, an der Spitze eines Pilgerzuges zu sehen. Aber als Winfrid einen Empfehlungsbrief seines Bischofs vorweisen konnte und auf alle Fragen völlig befriedigende Antworten gab, bevollmächtigte ihn der Papst, als römischer Glaubensbote nach Deutschland zu gehen. Vorher änderte man in Rom seinen Namen Winfrid in den des in Rom verehrten Märtyrers Bonifatius. In Rom konnte man sich mit den barbarisch klingenden Namen der Angelsachsen nicht befreunden. Darum hatte Papst Sergius 689 dem König Caedwalla, als er zu ihm kam, um am Grabe Petri die Taufe zu empfangen, den Namen Petrus, und 695 dem Mönche Willibrord, als er zum Erzbischof der Friesen geweiht wurde, den Namen Klemens gegeben. Als besonderes Missionsgebiet wurde Bonifatius nur mündlich Thüringen gewiesen. In der schriftlichen Vollmacht war kein Land genannt, nur wurde der apostolische Missionar verpflichtet, nach römischem Ritus stets das Taufsakrament zu spenden und sich in allem Weiteren Instruktionen von Rom zu holen.

Der Missionsauftrag, den Bonifatius von Rom erhielt, war das Anfangsglied einer folgenschweren Entwicklungskette, wie einst die Entsendung des römischen Benediktiners Augustin durch Gregor I.

nach England. Was Gregor I. begonnen, das setzte nun der zweite Gregor mit der Aussendung des angelsächsischen Benediktiners Bonifatius nach Deutschland fort. Die angelsächsische Kirche gab Rom wieder, was sie von dort empfangen, und eine vom äußersten Nordwesten zurückflutende Bewegung setzte ein, die über das Frankenreich sich bald bis Rom und dann auch nach Konstantinopel fühlbar machen sollte. Der Bund des Papsttums und der römischen Kirche mit der neu erstehenden, aus den romanisch-germanischen Völkern sich bildenden abendländischen Kulturwelt begann eine feste Gestalt anzunehmen. Wie diese Wendung gerade zur Zeit des Bonifatius entscheidend war, zeigt sich am besten daraus, daß zu seinen Lebzeiten der letzte Papst, Konstantin, 710 über das Meer zum oströmischen Kaiser und dreiundvierzig Jahre später der erste Papst, Stephan II., zu einem germanischen König über die Alpen zog. Bonifatius war einer der wertvollsten Mitarbeiter für die Vollendung der abendländischen Kulturgemeinschaft.

Daß der Papst dem Bonifatius kein bestimmtes Missionsgebiet angab, hing wohl zunächst damit zusammen, daß die Verhältnisse im Frankenreich damals sehr unklar waren, und der Papst, der im Einverständnis mit dem Frankenherrscher dem Bonifatius die Wege weisen wollte, nicht wußte, an wen er ihn dort empfehlen sollte. Der Hausmeier Karl Martell, der Sohn Pippins, hatte den Kampf um die Stellung seines Vaters noch nicht zu Ende geführt. Erst am Ende des Jahres 719 hatte er das ihm entgegentretende Heer der neustrischen Großen unter dem Herzog Eudo auseinandergesprengt, und erst seit dieser Zeit konnte er als der unumstrittene Machthaber im Frankenreiche angesehen werden. Bonifatius hatte wohl von Anfang an die Absicht, die den Angelsachsen stammverwandten niederdeutschen Stämme der Friesen und Sachsen zu bekehren. Da er deren Sprache redete, so lag das auch am nächsten. Aber die Sachsen ließen den Zutritt der christlichen Missionare, die ihnen die Religion der verhaßten Franken bringen wollten, überhaupt nicht zu, und bei den Friesen ließ sich eine ersprießliche Tätigkeit erst erhoffen, wenn ihr Verhältnis zu den Franken sich wieder gebessert hatte. Darum beauftragte der Papst den Bonifatius nur mündlich, an der Südgrenze der Sachsen, bei den Thüringern und Hessen das Christentum so zu befestigen, daß sich von da aus allmählich eine Brücke zu den Sachsen schlagen ließ; im übrigen aber wird er es ihm anheimgestellt haben, wenn anderswo bessere Aussichten winkten, diesen Plan zu ändern.

In der Tat blieb Bonifatius nicht lange bei den Thüringern. Er kam in Konflikt mit den schlechten Priestern, die er hier vorfand, konnte aber ihnen gegenüber nicht durchdringen, da er keine Jurisdiktionsgewalt hatte, wie sie nur dem Bischof zukam. Da er nun hörte, daß in Friesland die Franken wieder die Oberhand bekommen hatten, so zog er dorthin. Der Friesenfürst Radbod starb 719, und es folgte ihm Aldgild der Jüngere, der dem von Karl Martell beschützten Christentum nicht mehr widerstrebte. So schien jetzt in Friesland die Zeit der

sicheren Ernte endlich gekommen. Bonifatius stellte sich seinem Landsmann, dem Erzbischof Willibrord, an die Seite, unter dem er drei Jahre wirkte, reichliche Erfahrungen sammelnd. Als ihn aber der greise Willibrord zu seinem Nachfolger haben wollte, da trat ihm sein römischer Auftrag wieder vor Augen, und er lehnte Willibrords Anerbieten ab, um Rom frei zur Verfügung zu bleiben. In der von Willibrord neu eingerichteten Utrechter Diözese nahm das Missionswerk jetzt seinen gesicherten Fortgang. Roms Absichten entsprach es aber sicher mehr, wenn er dorthin ging, wo die Misson am meisten Not litt. Er beschloß zunächst in die Nähe seines früheren Wirkungsfeldes im Süden der Sachsen zurückzukehren.

Auf der Reise dorthin kam er in das Nonnenkloster Pfalzel an der Mosel. Beim Essen wurde dem Enkel der Äbtissin, die eine Tochter des Merowingerkönigs Dagobert II. war, die Tischlesung aufgetragen. Dieser Enkel war ein vierzehnjähriger Knabe Gregor, der eben vom Hof gekommen war und dem man wohl eine gewisse Bildung zutraute. Als der Knabe die lateinische Lektüre beendet, fragte ihn Bonifatius, ob er auch das Gelesene verstanden habe. Gregor bejahte es und begann den lateinischen Text zu wiederholen. Damit war aber Bonifatius nicht zufrieden. Er wünschte, daß der fränkische Knabe in deutscher Sprache den Sinn der Lesung wiedergebe. Da Gregor das nicht vermochte, so unterzog sich Bonifatius, zur Freude aller Tischgenossen, der Aufgabe, das Gelesene in deutscher Sprache zu erklären. Er wurde dafür belohnt, indem er das Herz des jungen Gregor gewann, der mit ihm zog, einer seiner getreuesten Gefährten wurde und als Haupt der Schule von Utrecht später im Sinn seines Meisters segensreich wirkte. Besonders zieht uns in dieser vom heiligen Ludger, dem ersten Bischof von Münster in Westfalen, berichteten Erzählung an, wie Bonifatius das Hersagen schlecht verstandener lateinischer Texte zurechtwies und Wert legte auf die sinngemäße Übertragung in die Volkssprache. Das war freilich, wie einst bei den Angelsachsen, jetzt für das Missionswerk in Deutschland sehr wichtig. Indem Bonifatius seine Gefährten und Schüler dazu anhielt, regte er auch zu der Niederschrift der ältesten kirchlichen Denkmäler deutscher Literatur an.

Es war im Jahre 722, als Bonifatius bei den Hessen eintraf. Ihr Gebiet gehörte zum fränkischen Reich, war aber zum großen Teil noch heidnisch und hatte viel unter den Einfällen der Sachsen zu leiden. Bonifatius fand hier einen überaus günstigen Boden. Auf dem Basaltfelsen an der Ohm, Amöneburg, errichtete er die erste klösterliche Niederlassung. Als er darüber an den Papst berichtete, forderte ihn der Papst auf, zur mündlichen Besprechung nach Rom zu kommen. Hier angekommen, erhielt er am Andreastage 722 von Gregor II. die Bischofsweihe. Gleichzeitig legte Bonifatius den Eid der Treue ab, wie ihn die Bischöfe in der Nähe Roms dem Papste zu leisten pflegten. Er versprach darin, in aufrichtigem Glauben der katholischen Lehre anzuhängen, die Einheit der Kirche zu bewahren, den Papst stets zu unterstützen und im besonderen mit den Bischöfen,

die von den alten Einrichtungen der Väter abweichen wollten, keine Gemeinschaft zu haben. In diesem letzten Punkte zeigte der Eid, den Bonifatius leistete, eine bemerkenswerte Abweichung von der gewöhnlichen Formel, die hier einst eine Verpflichtung zur Treue gegenüber der res publica, d. h. dem römischen Reiche, und dem „frömmsten Fürsten", d. h. dem griechichen Kaiser, enthielt. Davon konnte bei Bonifatius keine Rede sein. Schon für die Bischöfe des langobardischen Reiches hatte man die Formel an dieser Stelle geändert, indem man sie nur versprechen ließ, dafür einzutreten, daß der Friede zwischen der res publica und dem Volke der Langobarden immer erhalten bleibe. Wir ersehen daraus, wie man sich in Rom endlich darauf einrichten mußte, die Idee des römischen Reiches, der Abhängigkeit von dem in Byzanz residierenden Kaiser nicht mehr allgemein festzuhalten, Ausnahmen vorzusehen, die bald zur Regel werden sollten. Die neue Gemeinschaft, deren kirchlicher Mittelpunkt Rom werden sollte, waren die Länder des Nordens, aus dem immer häufiger eintreffende Wallfahrer die sicheren Anzeichen dafür waren, wie sehr man dort den engen Anschluß an Rom wünschte. Um Bonifatius für sein praktisches Wirken eine Norm mitzugeben, wurde ihm eine Abschrift der in Rom damals in Gebrauch befindlichen kirchenrechtlichen Sammlung, wahrscheinlich des Dionysius Exiguus, verabreicht. Gregor gab ihm dann auch noch einen Empfehlungsbrief für den „Herzog" Karl Martell. Bonifatius überreichte den Brief persönlich und erhielt dafür in der üblichen Form einen Schutzbrief, der ihn allen Würdenträgern und Beamten im Reiche empfahl.

Mit größerer Autorität konnte nun Bonifatius als vom Papst geweihter Bischof, geschützt von der fränkischen Staatsmacht, bei den Hessen auftreten, zu denen er zunächst wieder zurückkehrte. Die angelsächsische Heimat begleitete den Missionsbischof mit dem lebhaftesten Interesse und vielfacher Hilfe, die sich in der Nachsendung von Gehilfen, Geschenken an Büchern vornehmlich und vielen Briefen äußerten. Unter den Briefen ist ein Schreiben von besonderem Wert, das ihm sein alter Freund, der Bischof Daniel von Winchester, übersandte und das erkennen läßt, wie man den Geist, der sich in den angelsächsischen Benediktinerklöstern ausgebildet hatte und der auf den Erfahrungen der Bekehrung des eigenen Landes beruhte, auf das Festland übertragen wollte. Im einzelnen legt ihm Daniel dar, wie er bei den Unterredungen die Heiden auf die große Frage nach dem Anfange der Welt bringen und sie gegenüber der Ohnmacht ihrer Götter auf Gott den Schöpfer, den Allmächtigen von Ewigkeit her hinweisen solle. „Dies sollst du ihnen vorhalten, nicht indem du sie beschimpfest oder reizest, sondern ruhig und mit großer Mäßigung. Und dazwischen mußt du ihrem Aberglauben unsere christlichen Glaubenswahrheiten gegenüberstellen, indem du sie nebenbei berührst; die Heiden werden dann, mehr verwirrt als verbittert, über ihren törichten Aberglauben erröten und zugleich sehen, daß wir ihre schändlichen Gebräuche und Märchen wohl kennen. Auch das ist noch zu berühren: Wenn die

Götter allmächtig, gütig und gerecht sind, dann belohnen sie nicht nur ihre Verehrer, sondern bestrafen auch ihre Verächter. Wenn sie das beides hier auf Erden tun, warum verschonen sie dann die Christen, die fast den ganzen Erdkreis ihrer Verehrung abwendig machen und die Götzenbilder zerstören? Und warum besitzen die Christen fruchtbare Länder, reich an Öl und Wein und strotzend von anderen Schätzen, während den Heiden nebst ihren Göttern die vor Kälte immer starrenden Länder übrig gelassen sind, in denen sie, vertrieben von der ganzen Erde, noch als falsche Herrscher angesehen werden. Auch ist ihnen öfters das Ansehen der christlichen Welt vorzuhalten. Im Vergleich damit sind sie nur sehr wenige, die noch in dem alten Wahne ausharren. Und damit sie nicht auf die von Anfang an hergebrachte, gleichsam legitime Herrschaft der Götter über ihre Völker pochen, so ist ihnen nahezulegen, daß früher die ganze Welt falsche Götter verehrt habe, bis sie durch die Gnade Christi mit der Erkenntnis des wahren, allmächtigen Schöpfers und Lenkers, des einigen Gottes erleuchtet, belebt und mit Gott versöhnt wurde. Denn wenn bei den Christen täglich die Söhne der Gläubigen getauft werden, was tut man anders, als daß man sie einzeln von dem Schmutz und der Schuld des Heidentums reinigt, mit dem einst die ganze Welt bedeckt war?"[1]

Es ist die allgemeine Überlegenheit der christlichen Kultur, die hier von dem angelsächsischen Bischof zum Ausdruck gebracht wird. Im übrigen liegen die Argumente in der Richtung jener Erwägungen, die einst bei der Bekehrung der Angelsachsen maßgebend waren. Zunächst ist es der Verstand, an den man sich wendet. Dann aber gilt es, jenen Naturmenschen, denen die äußere Kraft und Macht so viel, ja alles bedeutete, die Ohnmacht ihrer Götter und die Macht des Christengottes zu beweisen. Von solchen Beweisen versprachen sich besonders die Neubekehrten viel, wenn sie ihre zögernden Landsleute für die neue Lehre gewinnen wollten. Sie wollten, daß man die Ohnmacht der heidnischen Götter durch ein negatives Gottesurteil schlagend dartue, indem man eine Handlung vollzog, die nach heidnischer Auffassung ihr Eingreifen hervorrufen mußte; wenn das Eingreifen unterblieb, erschütterte man die Heiden in ihrem Glauben. So hatte schon Coïfi, der Oberpriester Edwins in Northumbrien, die Ohnmacht seiner alten Götter durch die Zerstörung des heidnischen Tempels erwiesen.

Ähnliches trug sich jetzt in Hessen zu. Bei dem Fortschreiten der Missionserfolge hatten sich zwei Parteien im Hessenvolke gebildet, eine christliche und eine heidnische. Die letztere hielt zähe an den heidnischen Opfern fest, die man an den von alters her verehrten Stätten, Bäumen und Quellen teils heimlich, teils offen darbrachte; und von dem Glauben an die Wirksamkeit dieser Opfer wollten sie ebensowenig lassen wie von den Hoffnungen und Befürchtungen, die sie an Voraussagungen, Beschwörungen und Bezauberungen knüpften. Um diesen Glauben zu erschüttern, rieten die Christen dem Bischof, einen schlagenden Beweis zu erbringen an dem großen Götterbaum, der in

[1] Briefe des hl. Bonifatius und Lullus, hrsg. v. Tangl S. 40 f.

Geismar bei Fritzlar in hoher Verehrung stand. Wie zu einem Gottesurteil kam man zusammen. Der Bischof mit seinen Priestern und den Christen auf der einen Seite, viele Heiden auf der anderen Seite. Bonifatius machte sich selbst daran, mit dem Beil dem Baum an die Wurzel zu gehen. Als der mächtige Stamm krachend niederfiel, war das früher die Prediger verwünschende Volk überzeugt; Bonifatius aber erbaute aus dem Holz, auch hier Rom im Sinne habend, ein Bethaus zu Ehren des heiligen Petrus, in Fritzlar. Wir verstehen das Vorgehen des Bonifatius kaum richtig, wenn wir darin einen Akt des Zornes von seiner Seite sehen. Wir haben es vielmehr als einen Akt seines Bekenntnismutes anzusehen, als ein von seinen Anhängern verlangtes und von seinen Feinden nicht zurückgewiesenes Beweismittel, das damals nicht vereinzelt war und mit der Anweisung des Bischofs Daniel nicht in grundsätzlichem Widerspruch sich befand. Denn wenn einer mit den Mahnungen Daniels, ruhig und maßvoll zu belehren und zu erörtern, nicht zu beschimpfen und zu reizen, einverstanden war, so ist es Bonifatius gewesen. Es entsprach das ebensosehr seiner Ordensregel, die sich tief ihm eingeprägt hatte, wie seinem persönlichen Charakter. Er ist in dem Maße ein von dem Verstande beherrschter und mit demselben wirkender, ein so innerlich im Gleichgewicht bleibender Charakter, daß man in Versuchung gerät, sich Gelegenheiten zu wünschen, wo diese fast eintönige Schranke durchbrochen wird.

Man täuscht sich freilich, wenn man meint, er sei des Gemütes bar gewesen. Es zeigt sich in der Korrespondenz mit seiner Heimat, allerdings nur indirekt, da uns nur die Briefe an ihn vorliegen. Aber aus den Briefen der englischen Ordensfrauen, die ihm ihre großen und kleinen Sorgen ans Herz legen, geht deutlich hervor, daß unter seinem Ordensgewand ein fühlendes Herz schlug, das sich zwar Fremden nicht verriet, aber doch keineswegs unempfindlich war bei den Sorgen der Arbeit und die Trennung von der Heimat als ein fortdauernd empfundenes Opfer dem Herrn darbrachte. Er hatte aber seine Erregungen und Empfindungen völlig in der Gewalt eines längst in der Selbstbeherrschung erprobten Willens. Der Erfolg, den er bei der Fällung der Eiche hatte, zeigte ja auch, daß dieselbe nicht bei den Heiden als eine Gewalttat angesehen wurde, die darauf angelegt war, sie zu kränken. Nirgends haben wir Anzeichen, daß die Person des Bonifatius den heidnischen Germanen unsympathisch war. Im Gegenteil spricht alles dafür, daß sie, wenn sie schon die christliche Lehre anhören und mit einem christlichen Glaubensboten sich darüber unterhalten wollten, am liebsten mit Bonifatius zu tun hatten. Nicht allein deshalb, weil bei ihm als Angelsachsen irgendwelche politische Machtpläne nicht in Betracht kamen, sondern besonders, weil seine ruhige, verstandesmäßige Art, gepaart mit einem tiefen, aber verborgen gehaltenen Gemütsleben, das außer der nächsten Umgebung nur die Armen und Notleidenden kannten, bester deutscher Art entsprach.

Wohl hatte Bonifatius auch scharfe persönliche Feinde. Sie waren aber in den Reihen, wo man sie am wenigsten hätte suchen sollen, bei

jenem Teil des fränkischen Klerus, der gewöhnt war, die kirchlichen Stellen als Macht- und Einnahmequellen anzusehen, ohne an die gewissenhafte Erfüllung seiner Obliegenheiten zu denken. Sie wollten nur den Gewinn haben, den des Bonifatius selbstlose Arbeit ihnen bringen konnte, und suchten darum den fremden Missionsbischof zu verdrängen. Solche Gegner konnte Bonifatius wohl am wenigsten nachsichtig beurteilen, denn er mußte in ihnen auch die Feinde eines tieferen religiösen Lebens bekämpfen, diejenigen, die schuld waren an der langen Fortdauer des Heidentums in Deutschland. Er blieb mit ihnen zeitlebens im Kampfe. Dabei gedachte er auch, gewissenhaft wie er war, des Eides, den er als Bischof dem Papste geleistet hatte und in dem er sich verpflichtet hatte, die Gemeinschaft mit den Bischöfen zu brechen, deren Wandel nicht den kirchlichen Traditionen entsprach. In Thüringen, wohin er von Hessen gegangen war, wurde für ihn die Berührung mit solchen schlechten Vertretern der Kirche besonders peinlich. Gewöhnt, wie einst Augustin von Canterbury, in allen kleinen und großen Fragen sich den Rat des Papstes zu erbitten, fragte er bei ihm an, wie er es mit den Priestern und Bischöfen halten solle, die voll Laster seien und deren persönlicher Lebenswandel eine Schande für das Priestertum sei; ob er mit ihnen reden und essen dürfe, wenn sie nicht Häretiker seien. Gregor II. antwortete ihm mit Milde und Klugheit wie einst Gregor I.: „Mögest du kraft apostolischer Autorität sie zurechtweisen, ermahnen und zur Reinheit der kirchlichen Zucht zurückführen. Wenn sie dann gehorchen, werden sie ihre Seelen retten, und du selbst hast dir dafür Lohn erworben. Aber weigere dich nicht, mit ihnen zu reden und gemeinsam mit ihnen zu Tische zu sitzen. Wenn sie gestraft werden, zögern viele, sich an die Richtschnur der Wahrheit zu halten; durch die unablässige milde Ermahnung ihrer Genossen werden sie aber meistens auf den richtigen Weg geführt.“ [1] Bonifatius hatte es nicht zu bedauern, daß er auf diese Worte hörte.

Es war selten, daß der Papst strengere Ansichten in seinen Antworten vertrat als der Fragesteller. Ein solcher Punkt scheint der Genuß von Pferdefleisch gewesen zu sein. Als Gregor III. davon hörte, war er entsetzt darüber. „Wir bitten dich, heiligster Bruder“, schreibt er, „laß das fortan unter keinen Umständen zu, sondern unterdrücke es mit allen Mitteln, die dir unter dem Beistande Christi zu Gebote stehen, und lege ihnen eine entsprechende Buße auf. Denn es ist unrein und abscheulich.“ [2]

In dem Klerus, der in rechtsrheinischen Gebieten zerstreut vorhanden war, und der durch das Zusammenwohnen mit den Heiden auch unwürdige Zugeständnisse dem Heidentum machte, fand Bonifatius kaum ernstliche Unterstützung. Um so willkommener war ihm der Zuwachs angelsächsischer Missionskräfte, der seit dem Anfange der dreißiger Jahre zu ihm kam. Priester, Mönche und Nonnen, alle ausgezeichnet durch die hohe Bildung, sittliche Reinheit und ideale

[1] Briefe, hrsg. von Tangl S. 47. [2] Ebenda S. 50.

Auffassung, die in den angelsächsischen Klöstern gepflegt wurden, folgten seinem Rufe, als er um weitere Hilfskräfte bat. Unter den Klosterfrauen zieht besonders die liebliche Erscheinung der Leobgytha oder Lioba an, die als seine Verwandte ihn einst in einem treuherzigen Schreiben nach der Sitte der Zeit gebeten hatte, ihr geistlicher Bruder zu werden. Sie hatte im Kloster die hochgeschätzte Verskunst gelernt und dem Bonifatius davon eine kleine Probe übersandt. Die strenge und kluge Äbtissin des Doppelklosters von Wimborne, Tetta, hatte ihr eine gute Erziehung und treffliche Bildung angedeihen lassen, ohne ihr freundliches Wesen, das sie zum Liebling aller machte, niederzudrücken. Bonifatius schätzte sie auch deshalb, weil sie als Lehrerin und Vorsteherin sich vorzüglich eignete. Von Natur aus hatte sie jenes innere Gleichgewicht und jenes kluge Maßhalten, auf das Benedikt bei seinen Ermahnungen besonderes Gewicht legte.

Für Lioba und die anderen Nonnen gründete Bonifatius einige Klöster in geschützter Lage, entfernter von der gefährlichen Sachsengrenze, im fränkischen Maingebiet. Lioba stellte er an die Spitze des Klosters Bischofsheim an der Tauber. Wie klug Lioba bei der Leitung ihres Klosters Maß zu halten verstand, wird gut durch eine Anordnung gekennzeichnet, die einer Anweisung Benedikts entsprach. Weil sie wußte, daß zu dem Gebete und der geistigen Arbeit, die von ihr vornehmlich betont wurde, Frische des Geistes notwendig sei, hielt sie darauf, daß ihren Schwestern der Schlaf nicht verkürzt wurde. Im Sommer sollten sich alle eine kleine Mittagsruhe gönnen. Denn, sagte sie, wenn der Schlaf verkürzt wird, wird auch das Verständnis verkürzt, besonders beim Lesen. Sie selbst freilich ließ sich bei ihrer Ruhe in der Regel vorlesen. Einer Verwandten der Lioba, namens Thekla, wurde die Leitung der Klöster Kitzingen und Ochsenfurt anvertraut. Diese Klöster zogen bald Schülerinnen von nah und fern an, welche die von ihren hochstehenden Lehrerinnen übertragene Bildung wieder weiter verbreiten konnten. Die vornehmen Familien vertrauten ihnen mit Vorliebe die Erziehung ihrer Töchter an, auch Witwen zogen sich dahin zurück. Wie hoch die Verdienste dieser an Herzens- und Geistesbildung hervorragenden englichen Klosterfrauen um Deutschland anzuschlagen sind, können wir schon daraus ermessen, daß sie uns überhaupt als die ersten gebildeten Frauen in Deutschland entgegentreten.

Unterdessen hatte Rom die Aufgaben des Bonifatius erweitert. Der 731 auf den päpstlichen Stuhl gelangte Gregor III. ernannte ihn zum Erzbischof und beauftragte ihn, Bischöfe zu ernennen und im rechtsrheinischen Frankenreich im allgemeinen Diözesen abzugrenzen. Bonifatius zögerte. Es schien ihm das noch verfrüht, und der Frankenherrscher wollte dabei wohl auch nicht übergangen werden. Ihn drängte es am wenigsten zu dieser persönlichen Machterweiterung, weil er immer nur den Wunsch hatte, zu seinen nächsten Stammesverwandten, den Sachsen und Friesen, vorzudringen. Darum berief ihn Gregor III. zu einer mündlichen Besprechung nach Rom, wohin

er nun zum dritten Male ging. Ein Jahr lang blieb er 738 dort und fand daselbst neue, ausgezeichnete Mitarbeiter. Sie waren nach Rom gezogen worden durch die Schule, die durch den König Ine von Wessex gestiftet worden war. Ine, unter dessen Regierung in seiner Heimat Winfrid zuerst bei einer geistlichen Mission hervorgetreten war, hatte, nachdem er seine Krone niedergelegt, nach Rom sich zurückgezogen und hier im Jahre 727 in der Nähe von St. Peter die erste jener nationalen Stiftungen gemacht, denen bald andere nachfolgen sollten. Die von Ine gestiftete Sachsenschule sollte ebenso eine Pilgerherberge sein als eine Schule für junge Engländer, die in Rom ihre geistliche Bildung vollenden wollten. Verbunden war mit ihr eine Kirche und ein Friedhof, der bald Ine selbst aufnehmen sollte. Diese Pilgerherberge vermehrte natürlich den ohnehin schon starken Andrang der Angelsachsen nach Rom, und als Bonifatius jetzt nach Rom kam, fand er sie in ihrer ersten Blüte. Zahlreich waren die Landsleute, die er hier traf und die dem Erzbischof die größte Verehrung entgegenbrachten; nicht oft genug konnte er in ihrer Mitte erscheinen und sie durch seine Ansprachen erfreuen. Auch Bayern, die dem Vorgang ihres Herzogs Theodo folgten, und Franken, die sich durch das Beispiel der ihr Land durchziehenden englischen Pilger in steigender Anzahl zu Wallfahrten nach Rom bestimmen ließen, waren viel vertreten und verehrten ebenfalls den Erzbischof wie einen der Ihrigen. Bonifaz war der Mittelpunkt der von Norden nach Rom strebenden Kreise. Sie fühlten, daß er der Herold einer neuen Zeit war, deren Losung Sammlung um das Papsttum lautete.

Unter solchen Umständen war es Bonifatius nicht schwer, junge Männer dafür zu begeistern, sich ihm für seine apostolische Missionsarbeit anzuschließen, die neue Kräfte für die durch den Papst erweiterten Aufgaben so notwendig hatte. Damals wird sich ihm derjenige angeschlossen haben, der später der Führer seiner Schüler werden und sein Andenken der Nachwelt übermitteln sollte: Lul. Er legte jene wertvolle Briefsammlung an, welche die Briefe des Bonifatius, seines Freundeskreises und die wichtigen Schreiben der Päpste an ihn enthält; er regte mit dem Bischof Megingoz von Würzburg den Mainzer Priester Willibald zu der ersten Biographie des Heiligen an. Lul war ein engerer Landsmann des Bonifatius, stammte auch aus Westsachsen und hatte, obschon um dreißig Jahre jünger als Bonifatius, in den gleichen Kreisen seine Bildung empfangen wie dieser. Jene Kreise beherrschte noch der Geist Aldhelms. Auf Lul wirkte er noch unmittelbarer als auf Winfrid, da Lul im Kloster Malmesbury, das Aldhelm einst geleitet, erzogen wurde. Dann kam damals zu Bonifatius Burchard, der spätere Bischof von Würzburg, und aus dem Verwandtenkreise des Bonifatius Wynnebald, dem zehn Jahre später auf des Papstes Geheiß dessen jüngerer Bruder, der wanderlustige Willibald, folgte, der nach einer Pilgerreise nach Jerusalem in Monte-Cassino als Mönch eingetreten war. Auch die Schwester der beiden, Walburga, fand sich in Deutschland ein, wo sie zunächst in Liobas Kloster wirkte.

Der Papst Gregor III. wünschte, daß sich Bonifatius nicht auf die Heidenmission an den Grenzgebieten Sachsens beschränke. Er wollte, daß der Erzbischof im Auftrage des Papstes alle den Franken unterworfenen Gebiete des rechtsrheinischen Deutschland kirchlich organisiere. Er bestellte ihn in einem besonderen Schreiben als seinen Vertreter für Bayern und Alemannien, gab ihm eine Stellung, wie sie dem Erzbischof von Canterbury in England zugeteilt war. Diesem Auftrag entsprechend gab Bonifatius, unterstützt von dem Herzog Odilo, der bayrischen Kirche endlich eine feste Organisation in der Abgrenzung der vier Diözesen Passau, Salzburg, Freising, Regensburg. Auch hielt er damals die erste bayrische Landessynode ab. Nach Alemannien aber kam Bonifatius nicht. Es scheint, daß er Widerstände am Hofe Karl Martells fand, dem damals Alemannien unmittelbar unterstand. Auch waren in Alemannien selbständige kirchliche Kräfte tätig, die ein Eingreifen des Bonifatius vielleicht als eine Kränkung ansahen.

Hier wirkte seit Jahren gleichzeitig mit Bonifatius unter dem Schutze Karl Martells der aus Spanien stammende Landbischof Pirmin, auf den noch iro-fränkische Einflüsse eingewirkt zu haben scheinen. Er stiftete das Benediktinerkloster Reichenau am Bodensee. Durch Herzog Theudbald verdrängt, war er in das Elsaß gegangen, wo er Murbach und mehrere andere Klöster gründete. Seine letzte Stiftung war Hornbach in der Pfalz, wo er 753 starb. Von ihm haben wir eine auf die Predigten des Erzbischofs Cäsarius von Arles und die Bauernpredigt des Martin von Braga zurückgehende Volksunterweisung: Dicta Pirminii.

Anstatt nach Alemannien, wo übrigens schon die Bistümer Straßburg, Basel, Konstanz waren, ging Bonifatius nach Thüringen, wo er drei neue Bistümer gründete: in Würzburg an dem alten Herzogssitz, in Buraburg bei Fritzlar und Erfurt. Die beiden letzteren Bischofssitze konnten aber nicht festgehalten werden. Dafür erblühte das zu der Zeit gegründete Bistum Eichstätt im bayrischen Nordgau, der damals von dem Bayernherzog an die Franken abgetreten werden mußte. In Thüringen selbst war die ausschließlich von Angelsachsen betriebene Mission noch ohne Halt. Es fehlte ihr der feste Anschluß an die fränkische Kirche und das Interesse des fränkischen Klerus, das aber so rein sein mußte wie das der Angelsachsen. Das konnte nur herbeigeführt werden, wenn Bonifatius auch Gelegenheit bekam, seinen Geist auf die fränkischen Kirchen am Rhein und links desselben zu übertragen. Die Stunde dafür schlug mit dem Tode Karl Martells im Jahre 741.

Karl Martell hatte Bonifatius seinen Schutz zuteil werden lassen, aber ein inneres Interesse für das Wirken des Angelsachsen war bei ihm nicht vorhanden. Es war genug, daß er den verweltlichten Bischöfen seiner Umgebung nicht nachgab, die den ihnen als lästige Mahner gegenüberstehenden Fremdlingen nichts weniger als günstig gesinnt waren und ihr Aufkommen keineswegs befördern wollten. Diese Kreise mußten besiegt werden, sollte für das Aufblühen der

christlichen Kultur in Deutschland und im Frankenreich überhaupt der Weg freigemacht werden. Nur dann konnten die von den Angelsachsen herübergebrachten wertvollen Kulturkeime zu voller Entfaltung gelangen. Dafür hatten glücklicherweise die Söhne Karl Martells Verständnis. Es waren das Karlmann und Pippin, unter die Karl Martell sein Reich geteilt hatte, so daß Karlmann die östlichen Länder, Austrasien, Schwaben und Thüringen, Pippin die westlichen, Neustrien, Burgund und die Provence erhielt. Für Bonifatius kam als Träger der für ihn maßgebenden Autorität also zunächst Karlmann in Betracht. Die beiden Karolingerfürsten hatten in dem Kloster St-Denis eine Erziehung erhalten, die sie auch für kirchliche Interessen in weitem Maße empfänglich machte. Karlmann, der ältere der Brüder, ging nach sechsjähriger Regierung nach Rom, um sich vom Papst in den geistlichen Stand aufnehmen zu lassen und dann in klösterlicher Stille für seine Gewalttaten Buße zu tun. Pippin, der jüngere, begründete später als erster Karolingerkönig durch seine Freundschaft mit Papst Stephan II. jenen Bund, der vorbildlich wurde für das Freundschaftsverhältnis zwischen Kaisertum und Papsttum im Mittelalter. Das genügt vollauf zur Kennzeichnung der kirchlichen Gesinnung der beiden Brüder, die schon vorher dem Bonifatius gegenüber davon Zeugnis ablegen sollten.

Bald nach seinem Regierungsantritt ließ Karlmann den Erzbischof zu sich kommen und eröffnete ihm seine Absicht, in seinem Reichsteil die zerfahrenen kirchlichen Verhältnisse durch ein Konzil zu ordnen, dessen Berufung Bonifatius in die Hand nehmen sollte. Da die Anregung allein von dem weltlichen Herrscher, ohne den freilich nichts zu erreichen war, ausging, so wollte Bonifatius, der gewohnt war, alles nur im Einverständnis mit dem Papste zu tun, sich der Zustimmung des Papstes vergewissern. Er schrieb darum an den neuen Papst Zacharias: „Wenn ich, kraft eures Wortes, auf Bitten des Fürsten, diese Angelegenheit in die Hand nehmen soll, so wünsche ich die Vorschrift und das Urteil des Apostolischen Stuhles mit den kirchlichen Kanones bei mir zu haben."[1] Dann legte er die Notwendigkeit der beabsichtigten Reform dar, indem er ein überaus dunkles, aber wahres Bild von dem Zustand der fränkischen Kirche entwarf. Die Franken hätten seit mehr als achtzig Jahren keine Synode gehabt, besäßen keinen Erzbischof, die kanonischen Bestimmungen würden nirgends beobachtet. Die Bischofsstühle seien größtenteils Laien übergeben, würden von diesen aber nur als Besitztitel betrachtet; diejenigen, die als Geistliche an die Spitze der Diözesen gekommen wären, seien meist sittenlos und wollten in weltlicher Art deren Einkünfte genießen. In Unzucht hätten sich viele auf die Priesterweihe vorbereitet und auch nach derselben weiter gelebt wie vorher, ohne dadurch gehindert worden zu sein, noch weiter emporzusteigen. Andere Bischöfe, denen man keine Unzucht vorwerfen könne, seien dem Trunk ergeben oder

[1] Briefe, hrsg. von Tangl S. 82.

vernachlässigten ganz ihr geistliches Amt; dafür gingen sie auf die Jagd oder zögen bewaffnet ins Feld und scheuten sich sogar nicht, mit eigener Hand Menschen zu töten, Heiden sowohl als Christen.

Zacharias ließ lange auf Antwort warten. Seine Politik — er war Grieche aus Unteritalien — war anders orientiert als die seines Vorgängers Gregors III., der Karl Martell zur Hilfe gegen die Langobarden herbeigerufen hatte; im Gegensatz dazu hatte Zacharias sich mit den Langobarden verständigt und den gegen die Frankenfürsten aufständischen Bayernherzog Odilo durch Sendung eines Legaten moralisch unterstützt. Als letzter Grieche auf dem päpstlichen Stuhl wollte er von jenen Plänen, auf die Gregor II. und III. hinarbeiteten, von einem politischen Zusammenschluß mit dem Norden, der einen Abschluß gegen den Osten zur Voraussetzung hatte, wahrscheinlich nichts wissen. Aber wenn das auch ein Zusammenarbeiten mit Bonifatius auf kirchlichem Gebiet vorübergehend erschwerte, so hinderte es dasselbe nicht völlig, denn Bonifatius hielt sich immer der Politik fern; ein Preisgeben religiöser Grundsätze für politische Ziele fand bei ihm am letzten einen Verteidiger. Nachträglich hat Zacharias auch die Inangriffnahme der Reform der fränkischen Kirche durch Bonifatius wohl gebilligt.

Unterdessen hatten schon zwei Konzilien stattgefunden. Das erste — es war überhaupt die erste Synode deutscher Bischöfe — war, von Karlmann berufen, am 21. April 742 abgehalten worden, wir wissen nicht weiter wo. Die Beschlüsse wurden von Karlmann sogleich verkündet als Anordnungen, die er auf den Rat der geistlichen und weltlichen Großen, denn auch letztere waren zugegen, getroffen habe. Wie in den Reichen der Angelsachsen, gingen Kirche und Staat hier den engsten Bund ein. An der Spitze des Protokolls steht die Mitteilung, daß für die größeren Städte Bischöfe ernannt worden seien, denen man als Erzbischof Bonifatius, den Gesandten des hl. Petrus, übergeordnet habe. Die Ernennung von Bischöfen bezog sich sowohl auf die Anerkennung der von Bonifatius neu eingesetzten hessisch-thüringischen Bischöfe wie auf die Besetzung mehrerer erledigter Bistümer. Metz, Verdun, Speier, Lüttich wurden damals oder bald danach neu besetzt. Noch wichtiger war die Schaffung eines Metropolitanverbandes für die Kirche des Karlmannschen Reiches und die Zuerkennung der Stellung eines Metropoliten an Bonifatius. Bisher hatten ihn weder die Bischöfe noch die Staatsgewalt als solchen anerkannt. So sicherte ihm Karlmann die Stellung, die der Papst ihm teils schon zugewiesen hatte, teils zuweisen wollte, und ermöglichte ihm, die notwendige Reform der Kirche seines Reiches durchzuführen. Die übrigen Beschlüsse bewegten sich ganz in der Richtung, die Bonifatius bei seinen Klagen an den Papst bezeichnet hatte; oder sie gehörten zu dem von Rom dem Bonifatius vorgezeichneten Programm. Jedes Jahr sollte in Zukunft eine Synode abgehalten werden. Die falschen und unzüchtigen Priester wurden ihrer Einkünfte und Stellungen verlustig erklärt und sollten zur Kirchenbuße gezwungen werden. Den

Dienern Gottes wurde verboten, mit in den Krieg zu ziehen, zu kämpfen, Waffen zu tragen und zu jagen. Nur zur Ausübung der Seelsorge im Heere war es einem oder zwei Bischöfen gestattet, mit den Fürsten ins Feld zu ziehen, und die einzelnen Feldherren durfte nur ein Priester begleiten. Die Priester sollten nach den kanonischen Bestimmungen ihrem Diözesanbischof unterworfen sein und Rechenschaft ablegen. Unbekannte Bischöfe und Priester sollten in ein kirchliches Amt nur zugelassen werden, wenn eine Synode ihre Weihen geprüft und für richtig befunden habe. Der Bischof sollte im Verein mit dem Grafen, „der der Verteidiger der Kirche ist",[1] alle heidnischen und abergläubischen Gebräuche unterdrücken, womit der Staat seinen Arm der Kirche ganz zur Verfügung stellt. Unzuchtsverbrechen sollten bei Klerikern, Mönchen, Priestern und Nonnen mit körperlicher Züchtigung und verschieden langer Kerkerhaft bei Wasser und Brot bestraft werden. Kein Priester oder Diakon sollte in seiner Wohnung eine Frau dulden, sie sollten sich kirchlich kleiden, die Mönche und Nonnen nach der Benediktinerregel leben. Auch die schwierige Frage der Zurückgabe des säkularisierten Kirchengutes wurde ganz nach den Wünschen des Bonifatius in Angriff genommen. „Die geraubten kirchlichen Einkünfte haben wir den Kirchen wieder zugestellt", erklärte Karlmann.[1] Das war nun freilich nur im Sinne einer theoretischen Verfügung gesagt, die sich nicht so radikal durchführen ließ, als man annahm.

Schon an der üblichen Frühjahrsversammlung der weltlichen Großen, am 1. März 743, trat eine zweite Synode zusammen, deren Beschlüsse wiederum außer den Bischöfen weltliche Große guthießen und Karlmann verkündete. Die Synode fand zu Estinnes, einer königlichen Villa im Hennegau, statt. Die Bestimmungen der ersten Synode wurden bestätigt. Außerdem wurde ein Einschreiten gegen die verbotenen Ehen nach dem Urteil der Bischöfe verabredet, der Verkauf christlicher Sklaven an die Heiden verboten. Der Beschluß über die Rückgabe des Kirchengutes wurde modifiziert infolge von Argumenten, die man begreifen konnte. Karlmann hatte gegen Alemannen und Bayern zu kämpfen, auch ein Feldzug gegen die Sachsen erwies sich bald als notwendig. Dafür mußte er seine kriegerischen Vasallen bei gutem Willen erhalten und konnte ihnen nicht die von Karl Martell früher verliehenen Kirchengüter ohne weiteres entziehen. So ging man einen Kompromiß ein, bei dem das Rechtsprinzip wenigstens gewahrt wurde. Das Eigentum der Kirche an den entfremdeten Gütern sollte nicht geleugnet werden, die Güter als Leihegüter aber in den Händen der bisherigen Inhaber bis zu deren Tode verbleiben. Diese hatten dafür einen Solidus für jeden Haushalt an die betreffende Kirche oder das Kloster zu zahlen. Wenn der Fürst es aber als notwendig erachte, sollte das Gut auch nach dem Tode des Inhabers wieder ausgeliehen werden dürfen. Indes mußte den Kirchen in jedem Falle so

[1] Briefe, hrsg. von Tangl S. 100.
[1] Briefe, hrsg. von Tangl S. 99.

viel verbleiben, daß sie keine Not litten, und wenn sie zu arm wären, so sollte alles entfremdete Gut ihnen zurückerstattet werden. Hätte man eine strikte Durchführung des früheren Beschlusses verlangt, so wäre dann wahrscheinlich das ganze Reformwerk gescheitert. Die weltlichen Großen, die wohl alle mehr oder weniger seit den Zeiten Karl Martells Kirchengut in den Händen hatten, hätten sich der Ausführung des Beschlusses widersetzt, und um dieselbe zu verhindern, sich mit den noch zahlreichen kirchlichen Gegnern der Reform und des Bonifatius verbunden. Karlmann hätte der Koalition nicht widerstehen können, ihr entweder nachgeben oder der Auflösung seiner Macht zusehen müssen. In jedem Falle wäre ein weiteres Vorgehen auf der beschrittenen Bahn der kirchlichen Reform, die zugleich die Bahn des Kulturfortschritts war, unmöglich gewesen.

Nach diesem zweiten Konzil war die Antwort des Papstes Zacharias eingetroffen, der die Abhaltung von Konzilien billigte; auch hatte Zacharias noch ein besonderes Schreiben an Karlmann gerichtet, worin er den Fürsten zu dem gemeinsamen Vorgehen mit Bonifatius ermunterte. Der greise Bonifatius entfaltete nun einen staunenswerten Eifer, um die begonnene Reform der fränkischen Kirche zu sichern, auf sie die Blüte der heimatlichen Kirche zu übertragen. Er hielt darauf, daß — wie es auch die kirchlichen Vorschriften erheischten — jährlich weiter Konzilien abgehalten wurden, in denen die Bischöfe des Frankenreiches sich nun zahlreicher um ihn scharten. An dem Beistand der Fürsten fehlte es ihm weiterhin nicht. Im Frühjahr 744 fand wiederum im austrasischen Reiche Karlmanns eine Synode statt, über die wir aber nur durch einige Andeutungen in Briefen des Papstes unterrichtet sind. Größere Bedeutung kam einer gleichzeitig im westlichen Frankenreich Pippins abgehaltenen Synode zu, weil sie auch für Neustrien das Reformwerk einleitete. Sie fand am 2. März 744 statt zu Soissons. Bonifatius wird zwar nicht als Vorsitzender genannt, scheint aber doch die Synode geleitet zu haben, denn sie entsprach ganz seinen Absichten. Neben 23 neustrischen Bischöfen waren auch hier weltliche Große zugegen. Pippin hatte, dem Beispiel seines Bruders folgend, die Synode berufen und verkündete ihre Beschlüsse, die zum größten Teile die Beschlüsse der beiden austrasischen Synoden wiederholten. Im besonderen sahen sie noch die Erneuerung der Metropolitanverfassung in der Kirche Neustriens vor. Bonifatius erteilte den für Neustrien ausersehenen Metropoliten von Reims, Rouen und Sens die bischöfliche Weihe.

Einen weiteren Fortschritt bedeutete eine Gesamtsynode sämtlicher Bischöfe des Frankenreiches, die nach besonderen Vereinbarungen zwischen dem Papst und den beiden Frankenfürsten unter dem Vorsitz des Bonifatius im Frühjahre 745 an uns nicht bekanntem Orte stattfand. Sie sollte die praktische Durchführung der Kirchenreform sichern an einigen Personen, die vor allen Anstoß erregt hatten. Der eine war ein religiöser Schwärmer, namens Aldebert, der, aus niederem Stande in Neustrien hervorgegangen, im Volke großen Anhang hatte.

Er behauptete, eine besondere Mission vom Himmel erhalten zu haben: ein Engel habe ihm von dem äußersten Ende der Welt Reliquien von wunderbarer Kraft überbracht, durch die er alles wirken könne, was er sich von Gott erbitte. Nicht nur das Landvolk hing ihm an, auch ungebildete Bischöfe wußte er für sich zu gewinnen, durch die er die bischöfliche Weihe erhielt. Nun betrachtete er sich gleich einem Apostel. Er verschmähte es, Kirchen zur Ehre von Aposteln oder Märtyrern zu weihen, hielt auch Wallfahren zu den Apostelgräbern für überflüssig. Dafür weihte er Bethäuser auf seinen eigenen Namen. Auf dem Felde, an Quellen, und wo es ihm gut schien, errichtete er Kreuzchen und kleine Kapellen und verrichtete dort öffentlichen Gottesdienst, der die Menge so anzog, daß sie die alten Kirchen verließ. Er schnitt sich Nägel und Haare ab und verteilte sie als Reliquien. Wenn die Leute ihm ihre Sünden bekennen wollten, so wehrte er es ihnen, indem er sagte, er wisse sie und erlasse sie ohne Beichte. Dann wies er auch einen jener abergläubischen Himmelsbriefe vor, die, im Orient aufgekommen, seit den ersten Jahrhunderten bis in die Jetztzeit in ungebildeten Kreisen Anklang gefunden haben. Ein anderes seltsames Schriftstück, das er verteilte, hatte er selbst verfaßt. Es war ein Gebet zu dem Vater der heiligen Engel, in dem nie gehörte Engelnamen gebraucht wurden. — Klemens, ein Ire, war von anderer Art, ein intellektueller Häretiker, der sich seine eigene Religion zusammengestellt hatte. Er verwarf die Kirchengesetze, auch die Väterschriften wollte er zum Teil nicht anerkennen. Obwohl er sich als Bischof ausgab, wollte er sich dem Zölibat nicht unterwerfen. Die Ehe mit der Witwe des verstorbenen Bruders erklärte er für erlaubt. Über die Höllenfahrt Christi hatte er auch seine eigene Lehre: der Heiland habe dabei alle, die er in der Hölle gefunden, erlöst. Auch lehrte er die Prädestination. Die Klosterhaft, die man schon über beide verhängt hatte, war wirkungslos geblieben, da es ihnen gelungen war, zu entkommen. Sie müssen einflußreiche Beschützer gehabt haben. Das Volk in Neustrien wollte Aldebert nicht aufgeben, obwohl Pippin geboten hatte, die von ihm aufgestellten Feldkreuze zu verbrennen.

Das Konzil verurteilte beide, allerdings ebenfalls ohne Erfolg. Bald traten sie von neuem öffentlich auf. Erst als auch eine römische Synode sie verurteilt hatte, wurden sie aller priesterlichen Würden entkleidet, Aldebert zur Klosterhaft verurteilt, Klemens aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.

Ein dritter, gegen den die fränkische Gesamtsynode von 745 vorging, war der typische Gegner der Kirchenreform, zugleich auch ein alter persönlicher Widersacher des Bonifatius, Bischof Gewiliob von Mainz. Er und sein Vater Gerold, der vor ihm das Bistum Mainz innegehabt hatte, gehörte zu denjenigen Bischöfen, über deren unsittlichen und unkirchlichen Wandel geklagt wurde. Gegen sie richteten sich besonders die Beschlüsse, die den Bischöfen das Jagen, Waffentragen und Kämpfen verboten. Sie hatten aber einen Rückhalt bei Karl Martell, bei dem sie in hoher Gunst standen. Gerold soll bei einem

Heereszug Karl Martells gegen die Sachsen an der Spitze seiner Truppe im Kampfe gefallen sein. Gewiliob aber soll bei einem neuen Zuge hinterlistig den Sachsen, der seinen Vater getötet, zu einer Unterredung eingeladen und niedergemacht haben. Es gab dies wahrscheinlich den Anlaß, daß man nun gegen ihn einschritt, denn Bonifatius bezeichnet ihn als Mörder. Die Synode setzte ihn ab.

Den Höhepunkt der Reformtätigkeit bildete eine im Frühjahr 747 von Bonifatius versammelte Synode, die das Ideal darstellte, das Bonifatius im fränkischen Reiche verwirklichen wollte. An der Spitze der vom Papste mit großer Freude aufgenommenen Beschlüsse stand das Bekenntnis des katholischen Glaubens. Mit demselben war eine von den versammelten Bischöfen unterzeichnete Erklärung verbunden, in der diese versprachen, stets dem Nachfolger des heiligen Petrus unterworfen sein zu wollen und seinen Weisungen in allem zu gehorchen. Die Metropoliten sollten sich das Pallium, das äußere Zeichen ihrer Oberaufsichtsrechte und Pflichten, vom römischen Stuhle holen. Auf den jährlichen Synoden sollten die Vorschriften des Kirchenrechts und der Benediktinerregel verlesen und wieder eingeprägt werden. Der Metropolit habe die ihm unterstehenden Bischöfe zu ermahnen und zu beaufsichtigen. Der Bischof habe ein wachsames Auge auf seinen Diözesanklerus zu halten. Jeder Priester habe seinem Bischof in der Fastenzeit über seinen Glauben, sein Taufen und seine gesamte Amtstätigkeit Rechenschaft zu geben. Der Bischof solle Jahr für Jahr seine Diözese visitieren, firmen und lehren und gegen heidnischen Brauch und Aberglauben einschreiten, sich selbst eines musterhaften Lebenswandels befleißigen; besonders wird ihm Jagd, Kleiderpracht oder kriegerische Tracht verboten. Als Diener Gottes, nicht als prunkende Gebieter oder streitende Gefolgsleute sollen die Bischöfe des Bonifatius im Äußern erscheinen, wie sie es auch im Innern sein sollen. Die Weisungen der Konzilien habe der Bichof seiner Diözese auf einer bald darauf zu berufenden Diözesansynode zu übermitteln, an der Priester und Äbte teilnehmen sollen. Über die Mängel, die der Bischof in seiner Diözese nicht abzustellen vermöge, solle er vor der Synode der Kirchenprovinz dem Metropoliten berichten, ebenso wie dieser der römischen Kirche anzuzeigen habe, was er für sich nicht bessern könne; so entlaste sich ein jeder von der Verantwortung für die ihm anvertrauten Seelen.

Aber dieses Programm, das in der engsten Verbindung der Kirche mit Rom gipfelte, stieß auf Schwierigkeiten bei seiner Verwirklichung. Schon daß bei der Synode, die das Programm aufgestellt hatte, nur 13 Bischöfe aus beiden Reichsteilen versammelt waren und von den Fürsten nicht weiter die Rede ist, läßt uns erkennen, daß Bonifatius hier nur seine getreuesten Gesinnungsgenossen um sich hatte. Den Frankenfürsten, die von der alten Landeskirchenhoheit der Merowinger nichts preisgeben wollten, war die Reform der Kirche schon recht, aber sie wollten sie durchführen, ohne die Kirche darum aus ihrer Hand zu entlassen. Besonders war Pippin darauf bedacht, der das

ganze Reich 747 unter seine Herrschaft gebracht hatte, als sein Bruder Karlmann die Regierung niederlegte, um nach Rom zu gehen und dort in den geistlichen Stand einzutreten. Er ließ die von Bonifaz vorgezeichnete Metropolitanverfassung nicht in Wirklichkeit treten, die den Metropoliten eine viel höhere Vollmacht geben sollte, als sie früher besessen, sie der neuen Stellung nahebrachte, die der Erzbischof von Canterbury in der englischen Missionskirche erreicht hatte. Pippin befürchtete wohl, daß die fränkische Kirche damit seiner Macht entzogen würde. Er kehrte sich nicht an die Beschlüsse, welche die letzte Synode gefaßt hatte. Er befürchtete auch von der Durchführung der Metropolitanverfassung eine Stärkung partikularistischer Tendenzen. Solches besorgte er vornehmlich für Austrasien, nachdem dieses ihm zugefallen war. Darum machte er auch Schwierigkeiten, den Bonifatius zum Metropoliten dort zu ernennen. Bonifatius war wohl für seine Person durch päpstliche Ernennung Erzbischof und päpstlicher Legat, aber er hatte keinen bischöflichen Sitz, der als der Sitz eines Metropoliten auch für die Zukunft festgelegt war. Seine Anhänger hatten dafür zuerst Köln in Aussicht genommen, aber es kam nicht dazu. Dann faßte man Mainz ins Auge, was Bonifatius wohl zusagte, da von Mainz das thüringisch-hessische Missionsgebiet abhing, das ihm besonders am Herzen lag. Der Papst war damit wohl einverstanden, nicht aber Pippin. Bonifatius wurde nur Bischof von Mainz. Er mußte sich begnügen, Pippin darum zu bitten, daß Lul, der getreue Schüler, als sein Chorbischof und Nachfolger anerkannt würde.

Der Brief, in dem Bonifatius diese Bitte dem unterdessen zum König erhobenen Pippin vortrug, legt uns den tieferen Grund der Sorgen um seinen Nachfolger offen dar, ist zugleich wertvoll als ein Zeugnis von der Treue, mit der er seinen alten Missionsgefährten und Schülern anhing, wie von den Schwierigkeiten, mit denen diese armen, nichts suchenden angelsächsischen Missionare rangen. Indem er auf seine Gebrechlichkeit und sein nicht mehr fernes Ende hinweist, bittet er den König, daß er ihn über das Los beruhige, das nach seinem Tode seinen Schülern beschieden sei: „Es sind nämlich fast alles Fremde. Einige sind als Priester für viele Ortschaften im Dienste der Kirche und der Völker bestellt; andere weilen als Mönche in unseren Zellen und als Kinder, die unterrichtet werden; es gibt auch Greise unter ihnen, die lange Zeit mit mir gearbeitet und mich unterstützt haben. Für diese alle drückt mich die Sorge. Ich wünsche sehr, daß es ihnen nach meinem Tode nicht schlecht ergehe, sie vielmehr von Eurer Hoheit Lohn und Schutz empfangen und nicht zerstreut werden wie Schafe, die des Hirten entbehren, und daß die Völker an der heidnischen Grenzmark nicht das Gesetz Christi zugrunde richten. Deshalb bitte ich Eure gütige Hoheit inständig im Namen Gottes, daß Ihr meinen geliebten Sohn und Chorbischof Lul, wenn es Gott so will und Eurer Güte gefällt, zum Dienste der Völker und Kirchen einsetzen und bestellen möget als Prediger und Lehrer der Priester und Völker. Und ich hoffe, wenn es Gott so fügt, daß die Priester an ihm einen

Meister und die Mönche einen der Regel entsprechenden Lehrer und die christlichen Völker einen treuen Prediger und Hirten haben werden. Deshalb aber bitte ich hauptsächlich darum, weil meine Priester an der heidnischen Grenzmark ein sehr armes Leben fristen. Das Brot zur Nahrung können sie sich wohl noch verschaffen. Aber sie können dort keine Kleider finden, wenn sie nicht anderswo einen Berater und Helfer haben, durch den sie in den Stand gesetzt werden, in jenen Gegenden auszuhalten und zu beharren im Dienste des Volkes, so wie ich sie bisher unterstützt habe."[1] In dieser demütigen Form, indem er dem König das maßgebende Wort bei der Besetzung der Bischofsstühle zuerkannte und von der Durchführung der Metropolitanversammlung ganz absah, gelang es ihm, die Zustimmung Pippins dafür zu erhalten, daß einem der Seinen, dem Lul, die Nachfolge auf dem Mainzer Stuhl, aber nur als Bischof zuerkannt wurde. Und sein geduldiges Zuwarten trug schließlich noch nach seinem Tode die erwünschten Früchte. Lul konnte dreißig Jahre später das Pallium erhalten, und Mainz wurde tatsächlich Metropole und Sitz des Primas von Deutschland.

Das Verhältnis des Bonifatius zu den Frankenfürsten war schwierig. Nicht deshalb, weil dieselben seinem Wirken keine Sympathien entgegenbrachten. Sein Wirken als Missionar bei den Hessen und Thüringern war nur möglich gewesen durch den Schutz, den ihm Karl Martell hatte angedeihen lassen. Seine Reform der fränkischen Kirche hätte nie in Angriff genommen werden und so weit gedeihen können, wenn nicht Karlmann und Pippin dazu bereitwillig die Hand geboten hätten. Er selbst erkannte das offen an. Das loyalste Zeugnis dafür finden wir in einem Schreiben an seinen alten Freund, den Bischof Daniel von Winchester, dem er gewöhnt war, offen sein Innerstes darzulegen. Dort hatte er geschrieben: „Ohne den Schutz des Frankenfürsten könnte ich weder das Volk der Kirche regieren, noch die Priester und Kleriker, die Mönche und die Mägde Gottes verteidigen, noch vermöchte ich die heidnischen Gebräuche und die Götzendienerei in Deutschland ohne sein Gebot und die Furcht vor ihm zu unterdrücken."[2] Aber trotz des vielen Zusammenwirkens namentlich mit Karlmann und Pippin kam es zu keinem intimeren persönlichen Verhältnis. Bonifatius fühlte sich immer trotz des langen Aufenthaltes im Frankenreich als Angelsachse, als Fremder. Dadurch bewahrte er sich einerseits jenes Gefühl der Selbständigkeit, das ihn in seinem Streben nach selbständiger Organisation der Kirche noch bestärkte, anderseits blieb er schon deshalb allen politischen Zielen der Fürsten fern, für die er in seinem rein religiösen Denken keinen Sinn hatte. Es fiel ihm immer schwer, sich an den Hof zu begeben, weil er dort mit jenen Bischöfen zusammentraf, deren unkirchlicher Wandel ihn abstieß, die aber als alte Stützen und Freunde des karolingischen Hauses daselbst wohlgelitten

[1] Briefe, hrsg. von Tangl S. 213 f.
[2] Briefe, hrsg. von Tangl S. 130.

waren. Wäre Bonifatius anders gewesen, hätte er ein klein wenig Ehrgeiz gehabt, eine politische Rolle zu spielen, so würde er gewiß eine hervorragende politische Stellung haben einnehmen können. Ihm würde bei der Erhebung Pippins zum König 751 dann eine glänzende Vermittlerrolle zugefallen sein. Aber die berühmte Entscheidung des Papstes Zacharias über die Königswahl Pippins wurde nicht durch Bonifatius, sondern durch den Abt Fulrad von St-Denis und den Bischof Burchard von Würzburg eingeholt. Bei der wohl im Auftrage des Papstes nach angelsächsischer Sitte vorgenommenen Salbung Pippins trat er so wenig hervor, daß seine Mitwirkung von den meisten Quellen nicht erwähnt wird.

Ganz anders stand er den Päpsten gegenüber. Hier fühlte er sich immer gleich einem Sohne, der geistig mit seinem Vater innig verbunden bleibt in Verehrung wie in offener Aussprache über alles Große und Kleine, was ihn besorgt und bedrückt. In seinen Fragen, die er nach Rom richtete, zeigte sich eine Treuherzigkeit, die wir vielleicht am besten erklären aus dem Geiste seiner Ordensregel, die ihr Verfasser mit den Worten eröffnet: „Höre, o Sohn, die Lehren des Meisters, neige herzu das Ohr des Herzens und nimm die Ermahnung des liebevollen Vaters entgegen.“ So ist es auch erklärlich, daß er es offen aussprach, wenn ihm Befremdendes gemeldet wurde über Vorgänge und Zustände in Rom, die er als Mißgriffe oder Mißstände ansah. Es lag aber ein Segen auf diesem treuherzigen Verhältnis. Nur durch das Zusammenwirken der beiden ist das große Ergebnis zustande gekommen, mit dem der Name des Bonifatius in der Geschichte verknüpft ist. Bonifatius hatte einen so klugen Berater und väterlichen Führer notwendig. Hätte ihn nicht eine höhere Hand und ein weiterer Blick von Rom aus gelenkt, wo man, von hoher Warte aus das Abendland überschauend, erkannte, was zurzeit möglich und was zunächst notwendig war, so wäre er wahrscheinlich nur seinem nächsten Ziel nachgegangen und wäre schon in jungen Jahren den Streichen der Friesen oder Sachsen zum Opfer gefallen, und die Geschichte würde von ihm kaum mehr zu berichten gewußt haben als von den durch die Sachsen getöteten angelsächsischen Brüdern Ewald.

Daß Bonifatius in Mitteldeutschland die christliche Lehre fest begründete und die fränkische Kirche reformierte, ist zu einem großen Teile auch das Verdienst der gleichzeitigen Päpste. Bonifatius war der letzte, das nicht anzuerkennen. Wohl konnte er bisweilen Vorstellungen und Wünsche nach Rom richten, die dort befremdeten, aber immer blieb er sich der Verantwortung bewußt, die er durch seine freiwilligen Verpflichtungen Rom gegenüber auf sich genommen hatte. In einem seiner letzten Briefe im Jahre 751 stellte er eine Gewissenserforschung darüber an, wie er seinen Gregor II. geschworenen Eid gehalten habe. Die guten Bischöfe und Priester habe er wohl immer unterstützt, aber die falschen und schlechten nicht immer gemieden. Es war das ein alter Vorwurf, über den er sich nie völlig beruhigen konnte, daß ihn die Besuche bei Hofe vielfach mit solchen zusammengeführt hätten,

deren äußeren Verkehr er nicht gemieden, wenn er auch von jeder kirchlichen Gemeinschaft sich ferngehalten habe. Weiter legt er sich die Frage vor, ob er, der Vorschrift Gregors II. entsprechend, über den Wandel der von ihm belehrten Völker dem apostolischen Stuhle immer Mitteilung gemacht habe. Er glaubte sie bejahen zu können. Aber noch drückt ihn, daß er in der Angelegenheit der Metropolitenernennung dem wechselnden Standpunkt Pippins zu sehr nachgegeben habe, und bittet den Papst in aller Form deshalb um Verzeihung. Zu irgendeiner wirklichen Entfremdung konnte es bei einer solchen Gesinnung dem Papste gegenüber nicht kommen.

Gerade in seiner letzten Tätigkeit für die Reform der fränkischen Gesamtkirche wurde die Verbindung zwischen Zacharias und dem Legaten enger denn je. Die Anfragen des Bonifatius häuften sich und ebenso die Antworten und Ermunterungen des Papstes. Nach den verschiedensten Seiten schrieb Zacharias, um seinen Legaten zu unterstützen. An die Frankenfürsten schrieb er, um sie zur Mitwirkung an den Reformbestrebungen zu ermuntern. An alle Kleriker und Laien im Frankenreiche richtete er ein Schreiben, in dem er sie ermahnte, Bonifatius zu gehorchen und die verurteilten Bischöfe und Priester, die ihm widerstrebten, zu meiden; die Mitglieder des Klerus aber ermahnte er, als Diener Gottes zu leben und ihrem Amte nicht Schande zu machen. Auf die Klagen, die Bonifatius nach Rom sandte über die schweren Mißstände, die sich aus den Eigenkirchen und Eigenklöstern ergaben, schickte Zacharias an einige vornehme Laien ein Schreiben, in dem er die alten kirchlichen Grundsätze einschärfte: kein Priester dürfe an einer Kirche angestellt werden, der nicht von dem Diözesanbischof geweiht oder in seiner Diözese auf Grund von zuverlässiger Empfehlung aufgenommen worden sei: Abt und Äbtissin, die oft willkürlich vom Kirchenherrn eingesetzt wurden, sollten vom Diözesanbischof nach der Wahl der Genossenschaft und nach Prüfung ihrer Bildung geweiht werden. Die Kirchenzehnten sollten den Kirchen verbleiben. Niemand solle geweiht werden, über dessen Stand und Wandel keine Klarheit herrsche. Und da Grundherren bisweilen einen ihrer Leibeigenen veranlaßten, sich irgendwo die Priesterweihe zu verschaffen, um sie an ihrer Eigenkirche anzustellen, so fügte er hinzu, daß die Priesterwürde und eine Kirche kein Leibeigener erhalten solle.

Einen besonderen Beweis päpstlichen Vertrauens erhielt Bonifatius noch, als er daran ging, ein Musterkloster in Deutschland zu begründen, das den ureigensten Traditionen der Benediktinerregel entsprechen sollte, die er auf den Reformkonzilien wiederholt als einzige Klosternorm hatte hinstellen lassen. Mit großer Sorgfalt sah er dafür einen Platz an der Fulda aus, und seinen Schüler, den Bayern Sturmi, sandte er nach Rom, um dort die Einrichtungen der Benediktinerklöster kennenzulernen. Sturmi begab sich nach Monte-Cassino, das nach langer Verödung unter dem Papst Gregor II. neu erstanden war und eine zweite Blüte begonnen hatte. Entsprechend den Grundsätzen der

Benediktinerregel suchte die neue Klostergemeinde sich in Fulda den Lebensunterhalt selbst zu beschaffen. Benedikt wollte das, um seine Brüder von der Berührung mit der Welt möglichst fernzuhalten. Von diesen Gedanken war auch Bonifatius mit Sturmi, der ihm dabei zur Seite stand, ausgegangen, als sie den Platz für die Gründung fernab von menschlichen Ansiedlungen im Buchenwald suchten. Nun zwang schon die gewählte Lage die Brüder, nach Benedikts Vorschrift mit den Händen zu arbeiten, um die nötigen Gebäude aufzuführen und die Umgegend auszuroden. Der greise Erzbischof zögerte nicht, bisweilen auch noch selbst die Hand anzulegen. Er wollte damit gewiß zeigen, wie hoch er die Vorschrift des Ordensstifters, den Wert körperlicher Arbeit, schätzte. Neben dem Landbau erblühten dann in Fulda die Gewerke und die Künste, und wie St. Gallen im Süden wurde Fulda in Mitteldeutschland ein Wirtschaftszentrum, das ringsherum durch sein Beispiel fördernd wirkte. Ebenso fanden hier bald die Wissenschaften eine Heimstätte, die die hohe Kultur der angelsächsischen Klöster nach Deutschland übertrug. Bonifatius selbst war ja einst Lehrer in einem angelsächsischen Kloster gewesen, und von seiner schriftstellerischen Tätigkeit geben außer seinen Briefen eine Grammatik, Fragmente einer Metrik und nach Aldhelmschen Mustern verfaßte Rätselgedichte Zeugnis. Fulda wurde schon wenige Jahrzehnte nach seiner Gründung ein Brennpunkt wissenschaftlicher Tätigkeit.

Um die Lieblingsstiftung, die er sich als seine Grabstätte ausersehen hatte, gegen äußere Eingriffe sicherzustellen, die das frische Leben hätten vernichten können, traf Bonifatius eine besondere Maßregel. So manches Kloster war durch einen ihm aufgedrungenen Abt in seiner Blüte geknickt worden. Davor wollte er sein Kloster bewahren, indem er dasselbe, das wie die Laterankirche dem Salvator geweiht war, direkt unter Roms Schutz stellte, unter jene Autorität, mit deren Hilfe er so vielen Bistümern wieder würdige Oberhirten gegeben hatte. Als ein persönliches Anliegen trug er die Bitte dem Papste Zacharias vor. Zacharias erfüllte gern die Bitte und stellte dem Kloster im Jahre 751 das Exemtionsprivileg aus, durch das jeder geistlichen Autorität verwehrt wurde, daselbst irgendwelche Jurisdiktion auszuüben. Für das Frankenreich war die päpstliche Exemtion eine völlige Neuerung, und so erlangte auch Bonifatius nicht ihre Bestätigung durch Pippin.

Noch einem vierten Papst diente Bonifatius in Deutschland: Stephan II. In seinem Begrüßungsschreiben bat er 752 den neuen Papst um die Ehre, ihm weiter treu und ergeben dienen zu dürfen, so wie er einst unter seinen drei Vorgängern, den beiden Gregor und Zacharias, dem heiligen Stuhl gedient habe, die ihn in ihren Briefen durch Ermunterung immer befestigt und durch ihre Autorität unterstützt hätten. „Das bitte ich" – fährt er fort – „auch Eure Güte tun zu wollen, damit ich Euer väterliches Gebot desto besser ganz erfüllen kann. Denn wenn ich in der Sendung, die ich von Rom empfing, für die ich nun sechsunddreißig Jahre tätig bin, etwas Nützliches für die Kirche

getan habe, so will ich es noch vollenden und vermehren. Wenn man aber findet, daß ich unerfahren gehandelt oder etwas Unrechtes getan oder gesagt habe, so gelobe ich, nach dem Urteil der römischen Kirche willig und demütig mich bessern zu wollen."[1] Aus dem Schreiben ersehen wir, daß der Greis, in seinem Eifer noch ein Jüngling, noch neue Pläne vorhatte; sie führten ihn, dessen Leben und Arbeiten eine seltene Stetigkeit zeigt, zu seinem Ausgangspunkte zurück. Er konnte es nicht verwinden, daß er in der Bekehrung der Friesen und Sachsen, der Stammesverwandten seines Volkes, für die seine Jugend sich einst begeistert hatte, so gut wie nichts erreicht hatte. Bei den Sachsen war ein Erfolg gänzlich ausgeschlossen. Aber bei den Friesen wollte er, nachdem er für die Seinen gesorgt und seine Grabstätte bestellt hatte, noch einmal einen Versuch wagen.

Er ahnte, was ihm bevorstand. In die Bücherkiste, die er mitnahm, ließ er auch ein Leichentuch legen. Die Äbtissin Lioba ließ er, um Abschied von ihr zu nehmen, nach Fulda kommen und bat sie, die fremde Erde, die sie seinetwegen aufgesucht, nicht zu verlassen, sondern auszuharren in ihrer segensreichen Arbeit. Dann gab er ihr noch einen besonderen Beweis von seiner brüderlichen Liebe, indem er, an Benedikts Abschied von Scholastika denkend, anordnete, daß nach ihrem Tode Liobas Leib neben seinen Gebeinen in demselben Grabe zu Fulda bestattet würde, damit ihre Körper dort zusammen den Tag der Auferstehung erwarteten, nachdem sie in gleichem Streben und Sehnen in ihrem Leben Christus gedient hätten. Obschon die Schriftsteller jener Zeit nicht gewandt genug waren, um uns Stimmungen zu schildern, so geht doch aus dem Mitgeteilten deutlich hervor, wie schwer den beiden, deren Liebe sich in der Sehnsucht nach ihrer Heimat vereinte, der Abschied war, wie groß auch das Opfer anzuschlagen ist, das sie brachten, indem sie um Gottes willen ihrer Heimat fernblieben.

Auch auf seiner letzten Missionsreise begleiteten den greisen Erzbischof Landsleute. Am 5. Juni 754 stürmten heidnische Friesen das Lager am Flusse Borna in der Nähe der jetzigen Stadt Dokkum, wo Bonifatius die bestellten Täuflinge erwartete. Umgeben von seiner Schar, die er zur Standhaftigkeit ermahnte, erwartete der fast achtzigjährige Bischof die Feinde. Einer nach dem anderen von den Missionaren erlag den feindlichen Streichen. Bonifatius hatte ein Buch in der Hand. Er legte es an seinen Kopf, um sich gegen die Todesstreiche zu schützen. Der Kodex, den er damals trug, ist heute noch in Fulda; er enthält verschiedene dogmatische Stücke und zeugt durch die deutlich erkennbaren Hiebspuren, wie treu im Tod sich Bonifatius an den Glauben der römischen Kirche hielt, der ihm sein ganzes Leben lang Richtung und Trost gewesen war. Mit ihrem Oberhirten starben 52 Gefährten für ihren Glauben.

Wenn noch ein Zweifel vorhanden war an dem Idealismus, von dem Bonifatius mit seinen Gefährten beseelt war, so wurde er durch

[1] Briefe, hrsg. von Tangl S. 234.

diesen Martyrertod zum Schweigen gebracht. Dadurch wirkte Bonifatius zunächst für seine Zeit. Es galt, das Ideal des geistlichen Hirten in seiner Reinheit den Priestern und dem Volke zu zeigen und sie dem Gedanken zu entwöhnen, daß das bischöfliche Amt nur eine Summe von Gewalt, weltlicher Macht und irdischem Besitz sei. Indem das Ideal des Priesters vergeistigt wurde, stieg aber auch die Kultur des ganzen Volkes. Die lange genug währende Zeit der Barbarei, welche die Germanen durch den Sturz des weströmischen Reiches eingeleitet hatten, ging zu Ende. Aus den Ruinen der Völkerwanderungszeit sproßten die Keime einer neuen Kultur hervor, die mit den allmählich wieder zum Vorschein kommenden Schätzen der antiken Kultur vereinen sollte, was die gesunde Natürlichkeit der Germanen an frischer Jugendkraft bot. Die Blüte der angelsächsischen Klöster auf religiös-sittlichem und literarischem Gebiete wurde auf das Festland übertragen. So konnte an die Zeit des Bonifatius bald ein Karl der Große anknüpfen. Bonifatius ist der Pfadweiser gewesen für das, was wir karolingische Renaissance nennen. Der Same, den er in das Frankenreich gelegt hatte, ging herrlich auf und zeitigte die prächtigen Früchte, die Karl der Große einernten konnte. Aber seine Bedeutung geht noch darüber hinaus. Durch Bonifatius in erster Linie wurde zwischen den verschiedenen Herden des religiösen Lebens in der abendländischen Christenheit eine lebendige innere Verbindung hergestellt. Die Kirchen im Reiche der Angelsachsen und der Franken traten in erwärmenden Wechselverkehr untereinander und mit Italien. Sie wurden herausgerissen aus der Gefahr innerer Erstarrung und Erlahmung. Durch die Verbindung mit dem Haupte der Kirche, dem Nachfolger des hl. Petrus, wurde ein regelmäßiges religiöses Leben gesichert, der Zusammenhang mit der Tradition, der Lehrautorität aufgefrischt, und man lernte die religiösen Fragen mit dem großen, weiten Blick zu betrachten, der über die nationalen Grenzen hinausreichte. Der kirchlichen Verbindung folgte die allgemein geistige und kulturelle. Bonifatius war es hauptsächlich, der die Päpste dem fränkischen Reiche, die in die christliche Zivilisation nun erst eintretenden deutschen Länder den romanischen Ländern und besonders Italien näher brachte.

Jetzt trat die abendländische Kulturgemeinschaft ins Leben. Sie wurde auch dadurch deutlich gemacht, daß das Papsttum die lange politische Verbindung, die es mit dem Osten verknüpft hatte, damals löste. Ein langer Prozeß war dem vorangegangen, den wir nun noch ins Auge zu fassen haben, um die Abschließung der abendländischen Kulturgemeinschaft ganz voll uns vor Augen treten zu lassen. Und zu gleicher Zeit wurde das Abendland zum Zusammenschluß gedrängt durch den Angriff des Islams, der ihm die Pyrenäenhalbinsel entriß. Beides beschleunigte und bedingte die Bildung der abendländischen Kulturgemeinschaft, die Gründung des ersten abendländischen Völkerbundes.

§ 6. Die Lösung Roms von Byzanz. Der Angriff des Islams.

Die Anfänge des Mittelalters werden dadurch gekennzeichnet, daß sich an Stelle des einen Kulturreiches, das mit Rom als einzigem Mittelpunkt die Gestade des Mittelländischen Meeres umfaßte, nun zwei neue Kulturgemeinschaften bildeten. Im Westen geht das römische Reich in Trümmer; auf seinen Trümmern bildete sich die aus verschiedenen Nationen bestehende abendländische Kulturgemeinschaft. Im Osten schließt sich das byzantinische Reich, immer mehr einen eigenen Charakter ausbildend, zusammen.

Die Trennung der östlichen Hälfte des römischen Reiches von der westlichen lag von Anfang an nahe, weil die Grundschichten beider Teile verschieden waren. Der westliche Teil hatte römische oder romanische Bevölkerung, der östliche griechische oder gräzisierte. Diese Verschiedenheit wurde zuerst durch die politische Entwicklung wieder schärfer zur Geltung gebracht. Die politische Trennung der östlichen Hälfte des römischen Reiches von der westlichen leitete Diokletian ein, indem er seine Residenz nach dem Osten, nach Nikomedien, verlegte und die Regierungsgewalt nicht allein unter verschiedene Personen teilte, sondern auch nach geographischen Bezirken sonderte. Er beabsichtigte damit keineswegs eine Trennung des Reiches, sondern wollte nur ein gleichmäßiges, energisches Geltendmachen der Regierungsgewalt in den verschiedenen Reichsteilen sichern und traf noch besondere Maßregeln, um die Einheit des Reiches äußerlich hervortreten zu lassen. Der Augustus des Westens hatte sich ihm, als dem Augustus des Ostens, unterzuordnen. Edikte und Gesetze, Inschriften und öffentliche Urkunden trugen, wenn sie auch nur von einem Augustus ausgingen, die Namen der beiden Augusti. Da aber die Militär- und Zivilgewalt vollständig getrennt war, und diese Trennung unter zwei Kaisern zusammenfiel mit nationalen Verschiedenheiten, so war es unausbleiblich, daß das Reich schließlich in zwei selbständige Hälften auseinanderfallen mußte, so oft man auch die Reichseinheit immer wiederherzustellen suchte. Konstantin einte wohl gleich wieder das Reich, vermehrte aber die trennenden Faktoren, indem er dem Osten einen festen, glänzenden Mittelpunkt gab durch die Umwandlung der alten griechischen Handelsstadt Byzanz zu einer Residenzstadt, die an der Grenze zweier Erdteile viel herrlicher gelegen als Alt-Rom, mit diesem an Glanz und Bedeutung bald wetteifern konnte. Als dauernd kann man die Teilung des Reiches in ein Ost- und Westreich schon ansehen, seit Valentinian I. 364 das Reich und die Heere mit seinem Bruder Valens teilte. Es war vorübergehend, daß Theodosius in dem letzten Jahre seines Lebens auf ein Jahr das Reich noch einmal vereinte. Um so entscheidender war die Teilung, die er vornahm, und die nach seinem Tode 395 in Kraft trat, als von seinen Söhnen Arkadius den Osten und Honorius den Westen übernahm.

Jetzt blieb auch die Grenzlinie zwischen dem Ost- und Westreich festgelegt. Während Valentinian I. ganz Illyrien zum Westen gezogen hatte, wurde Illyrien geteilt und das östliche zum Ostreich geschlagen, so daß das oströmische oder — wie es nach einer alten Hauptstadt genannt wurde — das byzantinische Reich in zwei große Bezirke zerfiel. Der eine Teil unterstand dem Praefectus praetorio per Illyricum, der seinen Sitz an der gefährdetsten Stelle in Sirmium bei Mitrowitza hatte und über Dazien, Mazedonien und das südliche Griechenland gebot. Der andere Teil war unter dem Praefectus praetorio per Orientem, der in Antiochien residierte und über die asiatischen Provinzen, dazu in Afrika über Ägypten, Marmarica und Kyrene, in Europa über Thrazien gebot. Die Reichseinheit zeigte sich nur in der Ernennung der Konsuln, nach denen die Jahre benannt wurden; einer wurde vom westlichen, der andere vom östlichen Kaiser ernannt.

In den ersten Stürmen der Völkerwanderung schien es, als ob das oströmische Reich vor dem weströmischen Reich ihnen erliegen würde. Aber die Gründung von Konstantinopel, dem militärischen Zentrum des Reiches unweit der gefährdeten Linie der unteren Donau, hatte hier die Widerstandskraft des Reiches erheblich gestärkt. Und dann war das Glück dem Ostreiche hold. Wohl hatte es zuerst den schwersten Druck auszuhalten. Bald aber verschob sich derselbe nach Westen. Die Westgoten zogen nach Italien, ebenso ergossen sich zuletzt die Hunnen in das Westreich; die große Masse der Westgermanen war über die Rheingrenze nach Gallien vorgedrungen. So sehen wir, wie das Ostreich, während der Westen den Barbaren anheimfiel, sich innerlich zu festigen strebte. Das zeigen uns besonders die Kodifikationen der kaiserlichen Konstitutionen, durch die man die Rechtsaufzeichnungen der früheren Jahrhunderte in übersichtlicher Darstellung ordnete. Der Kaiser Theodosius II. ließ in offizieller Sammlung, so zuerst 438, eine Sammlung veröffentlichen, die im Osten wie im Westen anerkannt wurde. Damit wurde der Osten zum Hüter der alten Tradition des römischen Reiches, eine Tatsache, die uns die Stimmung der römischen Bevölkerung Italiens im fünften und sechsten Jahrhundert erklärt. Es war damit gegeben, daß die oströmischen Kaiser den Plan faßten, die römische Herrschaft im Westen wieder zur Geltung zu bringen und die Barbaren von dort zu vertreiben. Diese großartiger Züge nicht entbehrende oströmische Politik begann mit Kaiser Leo I. (457–474), dem die Griechen den Beinamen des Großen gaben. Er unternahm 468 eine Expedition nach der Provinz Afrika, um diese wieder den Vandalen zu entreißen. Glückte diese Expedition auch nicht, die Politik, die dahin zielte, wurde deshalb nicht aufgegeben. Wir beobachten also seit Leo I. eine Reaktion gegen die Trennung der beiden Teile des römischen Reiches, die ganz erklärlich war, da das oströmische Reich sich nicht allein als den kräftigeren Teil fühlte, sondern auch als denjenigen, der am meisten für die Erhaltung und Fortführung der alten Kaiserüberlieferungen wirkte. Aber diese Reaktion war aktiv fast allein im Osten; im Westen war sie mehr passiv als aktiv. Als diese passive Haltung des Westens

wuchs, sollte sich zeigen, daß die geschichtliche Entwicklung andere Bahnen wies, nicht nach der Wiedervereinigung, sondern nach endgültiger Trennung. Die oströmischen Kaiser achteten zu wenig darauf, daß es nicht nur für sie galt, die Germanen aus den von ihnen besetzten Ländern Afrika, Italien und Spanien zu vertreiben, sondern die Römer im Westen innerlich für diese Politik zu erwärmen und nichts aufkommen zu lassen, was sie abstoßen mußte vom Osten. Verhängnisvoll für sie war da zuerst ihre Religionspolitik, welche religiöse Gegenströmungen stärkte, die einer tieferen, allgemeinen Verschiedenheit zwischen morgen- und abendländischem Wesen entsprossen.

In religiösen Angelegenheiten hat das römische Kaisertum, auch nachdem es christlich geworden war, als letzte entscheidende Instanz den Machtbefugnissen nicht entsagen wollen, die es in heidnischer Zeit ausgeübt hatte. Nachdem Konstantin das Christentum zur Staatsreligion erhoben, zogen seine Nachfolger aus ihrer Pflicht, für die Einheit und Reinheit des Glaubens zu sorgen, die Folgerung, in Glaubensstreitigkeiten ihr Wort mitzusprechen. So trug das Kaisertum in sich von Anfang die Neigung, den Cäsaropapismus zu entwickeln. Auch im Westen wäre das wohl nicht viel anders gewesen, wenn dort das römische Kaisertum weiter bestanden hätte. Die freie kirchliche Entwicklung des Abendlandes wäre dann nicht möglich gewesen. Es kamen aber noch verschiedene Umstände dazu, um im Osten die Entwicklung des Cäsaropapismus zu verstärken. In weiten Teilen des Ostreiches war das religiöse Bekenntnis aufgezwungen worden. Das Heidentum, das hier stärkere Wurzeln hatte durch die neuplatonische Philosophie und den Glanz der hellenistischen Schulbildung, war zu einem nicht geringen Teil erst durch das gewaltsame Einschreiten der kaiserlichen Macht überwunden worden, und wiederholt war es dabei zum Blutvergießen gekommen. Als das Heidentum unter den Römern des Westens kaum noch deutliche Spuren zeigte, kämpfte Kaiser Justinian noch gegen dasselbe im Osten, indem er die sofortige Taufe aller noch übrigen Heiden befahl, von denen es besonders unter den gebildeten Kreisen in Konstantinopel noch viele gab. Erst 529 fand durch ihn die Schließung der heidnischen Schulen in Athen statt.

Im Abendlande war im Gegensatz dazu das Heidentum mehr innerlich als äußerlich überwunden worden. Zu blutigen Kämpfen war es dabei nicht gekommen. Merkwürdigerweise haben die eindringenden Germanen indirekt die Überwindung des Heidentums unter den Römern gefördert. Die römischen Beamten flohen damals, während die Bischöfe blieben; die besten Kräfte der Aristokratie und der gebildeten Schichten widmeten sich dem Dienst der Kirche. Diejenigen Kreise, unter denen sonst das Heidentum hauptsächlich seine Führer gehabt hatte, wandten sich in der Not der Zeit alle von ihm ab. Alles, was römisch war, hoch und niedrig, vereinte sich innerlich von neuem in der katholischen Kirche gegen die Barbaren. Es ist derselbe Prozeß, durch den in Gallien die noch keltische Landbevölkerung, als sie von den Barbaren im fünften Jahrhundert heimgesucht wurde, romanisiert wurde. Alle,

die sich bedrängt fühlten, verschmolzen zu einer Einheit, den Romani oder Christiani, die sich dann gegenüberstellten den Arianern, welche die germanische Religion der Herrscher vertraten.

Ähnlich wie bei dem Kampf zwischen Christentum und Heidentum war es bei dem Kampf zwischen dem Arianismus und dem Katholizismus im Osten. Der Arianismus war im Orient weit verbreitet, im vierten Jahrhundert zeitweise das offizielle christliche Bekenntnis, das die Germanen von dort übernommen hatten. Die Vernichtung des Arianismus erfolgte im Orient hauptsächlich auf gewaltsame Weise durch Theodosius I. Anders im Abendlande, wo der Arianismus nur künstlich eine kurze Zeit durch Konstantius hatte eingeführt werden können. Infolge dieser Verhältnisse behielt im Orient die Kirche immer die Kennzeichen einer Staatskirche. Die Kaiser wollten ein freies kirchliches Leben nicht neben sich dulden. Diejenigen, die dagegen sich sträubten, suchten und fanden aber meist bei dem Papsttum in Rom Schutz, wie schon der vom Kaiserhof verbannte Johannes Chrysostomus. Im Osten leugnete man nicht die kirchliche Autorität des Nachfolgers Petri, suchte sie aber einzuschränken. Der Kaiser Marcian hatte zwar auf dem Konzil von Chalcedon 451 eine durchaus korrekte Haltung eingenommen. Das Konzil erkannte das berühmt gewordene dogmatische Schreiben Leos I. gegen die Lehre des Eutyches als Regel des Glaubens an. Aber in der letzten Sitzung, nachdem die päpstlichen Legaten das Konzil verlassen hatten, beschloß man daselbst, daß der Bischof von Neu-Rom dieselben Ehrenvorrechte haben sollte wie der Bischof von Alt-Rom. Die Patriarchen von Konstantinopel, die in der Hand des Kaisers waren, zeigten freilich nur, was aus dem Papsttum hätte werden können, wenn die römischen Kaiser weiter ihren Sitz neben dem Papste in Rom gehabt hätten. Auch der von Marcian noch anerkannte Grundsatz, daß kirchliche Autoritäten über kirchliche Angelegenheiten selbständig entscheiden sollten, wurde bald wieder preisgegeben. Um in den Streitigkeiten über die Natur Christi Ordnung zu schaffen, gingen die Kaiser dazu über, durch Gesetze Glaubensformeln vorzuschreiben, riefen aber damit nur neue Zwiste hervor. Wir haben eine ganze Reihe solcher Religionsgesetze. Die Päpste bekämpften sie grundsätzlich und stritten damit ebenso sehr für die Selbständigkeit ihrer Stellung wie für die Freiheit der ganzen Kirche. Das verstanden allmählich auch die italienischen Kreise, die in dem römischen Papste die einzige Würde hatten, die über Italien mit ihrer Bedeutung hinausreichte. In dem Maße als bei ihnen das Verständnis für die Selbständigkeit des Papsttums wuchs, entwickelte sich aber auch eine Abneigung gegen den Kaiser in Konstantinopel. So wirkte die Religionspolitik der oströmischen Kaiser ihrer Politik entgegen, die auf die Wiedergewinnung des Westens hinausging.

Das sehen wir zuerst bei dem Acacianischen Schisma, das an das Religionsedikt des Kaisers Zeno anknüpfte. Um den fortdauernden monophysitischen Streitigkeiten ein Ende zu machen, erließ Kaiser Zeno 482 ein Religionsgesetz, in dem das Gemeinsame aller Religions-

formeln, die damals unter den streitenden Parteien in Geltung waren, enthalten sein sollte, und das als Henotikon verkündet wurde. Die Anhänger des Konzils von Chalcedon mußten aber daran Anstoß nehmen, weil die Autorität des Konzils von Chalcedon als eine offene Frage behandelt wurde. Einer derjenigen, der bei dem Zustandekommen des Henotikon hauptsächlich mitgewirkt hatte, war Acacius, Bischof von Konstantinopel. Als der Papst Felix III. ihn wegen seiner heterodoxen Ansichten aus der Kirchengemeinschaft ausschloß, drehte sich der Streit um den Namen des Acacius. In Wirklichkeit aber war es ein Streit zwischen dem Kaiser von Konstantinopel und dem Papst um die Frage, wer Glaubensautorität sein sollte. Fünfunddreißig Jahre, von 484 bis 519, entzweite das Acacianische Schisma, ein erstes Vorspiel der späteren Glaubenstrennung, den Orient und Okzident. Dieses Schisma hatte einen interessanten politischen Hintergrund, der uns zeigt, wie religiöse und politische Verhältnisse auf einander einwirkten.

Damals hatte der Ostgote Theoderich, Odoaker beseitigend, von Italien Besitz ergriffen. Die römischen Senatoren waren gerade bei dem Beginn der Fremdherrschaft ängstlich besorgt, die Beziehungen zu Byzanz aufrechtzuerhalten. Bei diesem Bestreben war ihnen das Schisma im höchsten Grade hinderlich. Sie wollten es auf Kosten der Glaubensautorität des römischen Papstes aus dem Wege räumen, und so entstand aus dem Konflikt dieser byzantinischen Partei mit einer, wenn wir so sagen dürfen, rein päpstlichen Partei ein Schisma in der römischen Kirche selbst, das Laurentianische Schisma, benannt nach Laurentius, dem Kandidaten der byzantinischen Senatspartei, gegenüber welcher Symmachus sich nur mit Hilfe des Theoderich behaupten konnte. In diesem Streite entstanden die sogenannten symmachianischen Fälschungen. Man fälschte Briefe, Konzilsakten, Verordnungen, historische Berichte, um damit den Nachweis zu liefern, daß niemand auf Erden über den Papst richten dürfe. Aus diesem Bedürfnis nach historischen Grundlagen über die Gewalt des Papsttums ging aber damals auch die wertvolle Sammlung der Lebensbeschreibungen der Päpste, der Liber pontificalis hervor, der schichtweise fortgesetzt uns gerade das Leiden und Ringen des Papsttums im Kampfe mit dem oströmischen Kaisertum in den nächsten Jahrhunderten auf das beste beleuchtet.

Zum ersten Male hören wir in diesem ersten Streite zwischen Kaisertum und Papsttum theoretische Äußerungen über das Verhältnis der beiden Gewalten. „Zwei sind es“ — schrieb Papst Gelasius an den oströmischen Kaiser Anastasius im Jahre 494 — „durch die hauptsächlich die Welt hier regiert wird: das geheiligte Ansehen der Priester und die königliche Gewalt. Unter diesen ist die Bedeutung der Priester um so gewichtiger, als sie auch für die Könige der Menschen bei dem göttlichen Gerichte Rechenschaft ablegen sollen.“[1] Begeisterte

[1] Thiel, Epp. rom. Pont. I, 350.

Sympathiekundgebungen empfing das Papsttum aus dem Abendlande, aus Italien, Afrika und Burgund. Aber die Kräfte der Kämpfenden waren sehr ungleich. Denn trotz des Streites erkannte man den Kaiser in Konstantinopel als den Nachfolger der römischen Kaiser an. Derselbe Papst Gelasius hatte, obgleich er mit dem Kaiser in Konflikt war, deutlich ausgesprochen, wie das gemeinsame Band des Römertums Alt- und Neu-Rom noch verband: „Als geborener Römer liebe ich den römischen Fürsten und verehre ihn und erkenne ihn an, und als Christ wünsche ich mit demjenigen, der den Eifer Gottes hat, denselben Eifer gemäß der Kenntnis der Wahrheit zu haben."[1] Wenn in den Zeiten des religiösen Zwistes das Gemeinsamkeitsbewußtsein noch so stark war, so kann man ermessen, welche Anziehungskräfte noch zwischen Ost- und Westrom vorhanden waren.

So wurde auch unter dem Nachfolger des Kaisers Anastasius, Justin, 519 das Acacianische Schisma beseitigt. Sogleich änderte sich damit die Stellung des Papsttums und der Römer zu Theoderich. Solange der kirchliche Gegensatz zwischen dem Orient und Rom dauerte, war der politische Gegensatz zwichen Rom und Theoderich nicht hervorgetreten. Jetzt stärkte die kirchliche Einigung wieder das politische Zusammengehörigkeitsbewußtsein zwischen den Römern Italiens und Ostroms und schärfte damit notwendigerweise den Gegensatz zwischen den Römern Italiens und den Goten, die zugleich Barbaren und Arianer waren. In diese Zeit fällt die Verurteilung des Boethius und Symmachus und der Konflikt des Theoderich mit Papst Johannes. Um zu zeigen, daß der Papst als sein Untertan in seiner Hand wäre, schickte Theoderich den Papst 525 nach Konstantinopel, dort sollte er vom oströmischen Kaiser Schonung der im Orient verfolgten arianischen Goten erlangen. Der Papst mußte die peinliche Reise antreten als der erste Papst, der nach der griechischen Hauptstadt ging. Er weilte längere Zeit in Konstantinopel bis über das Osterfest 526. Kaiser Justin, der schon bald nach seinem Regierungsantritt von dem Patriarchen von Konstantinopel die Krone empfangen hatte, wie das seit den Zeiten der Pulcheria (450) üblich war, ließ sich von ihm statt von dem Patriarchen bei dem feierlichen Gottesdienst des Ostertages nach dem herkömmlichen Zeremoniell die Krone aufsetzen, und mit dem Empfang konnte Johann sehr zufrieden sein. Doch was er als Antwort des Kaisers zurückbrachte, genügte Theoderich nicht. Sogleich nach seiner Rückkehr ließ ihn der Gotenkönig in Ravenna in Haft nehmen, in der er aber nicht lange blieb, denn er starb bald im Gefängnis. Die nächsten Papstwahlen standen dann unter dem Einfluß der gotischen Regierung, dem die Päpste zu entgehen suchten durch den verzweifelten Versuch, dem Papste das Recht zur Ernennung seines Nachfolgers zuzuschreiben.

Aber schnell erlosch die Macht des ostgotischen Königs. Ein hervorragender oströmischer Herrscher machte ihr ein Ende, Kaiser Justi-

[1] Ebenda 349.

nian, der systematisch den Plan verfolgte, das Morgen- und Abendland unter seinem Zepter zu vereinen. Zu einem großen Teil gelang ihm die Verwirklichung des Planes. In den Jahren 533—534 erobert sein Feldherr Belisar das Vandalenreich in Afrika. Bald darauf beginnt die Wiedereroberung Italiens und Roms, bei der das Papsttum schwer in Mitleidenschaft gezogen wird durch das Militärgericht des Belisar, der den Silverius absetzen und den Vigilius erheben läßt. Das Jahr 535 ist dasjenige, in dem zum letzten Male ein abendländischer Konsul genannt wird. Seitdem die Goten über Italien bestimmten, hatten sie den abendländischen Konsul ernannt, den der Kaiser von Byzanz anerkannt zu haben scheint. Als der Krieg zwischen Ostgoten und Oströmern ausbrach, hörte die gemeinsame Konsulsernennung auf. Im Jahre 541 erlischt dann auch die Konsulsernennung im Morgenlande. Ein zwar äußerliches, aber doch sehr wichtiges Band zwischen dem Osten und Westen fiel damit dahin. Durch die Zertrümmerung des Ostgotenreiches wurde Italien aber eine Provinz des oströmischen Reiches, wie es Afrika schon vorher geworden war.

Nun erhob sich die Frage, ob die anderen Länder des Westens Italien folgen, oder ob Italien vom Westen losgerissen werden und zum Osten gehören sollte, oder ob Italien vom Osten sich trennen und mit dem Westen einen neuen Bund eingehen würde. Zunächst machte die oströmische Eroberungspolitik noch weitere Fortschritte auf ihrer von Justinian so kräftig eingeschlagenen Bahn, indem die Byzantiner sich auch in einigen Küstenstädten Spaniens festsetzten. Das Regiment Justinians hatte durch diese Eroberungspolitik einen nicht geringen Glanz erhalten, der überstrahlt wird durch sein großes, heute noch in Ehren gehaltenes Rechtsdenkmal, das Corpus iuris, das er von einer Kommission von Rechtsgelehrten mit Tribonian an der Spitze ausarbeiten ließ.

Justinian ließ es nicht an Maßnahmen verschiedenster Art fehlen, um Italien und vornehmlich die Kirche Italiens fest an das oströmische Kaisertum zu fesseln. Durch die im Jahre 554 auf Bitten des Papstes Vigilius erlassene pragmatische Sanktion wurde das bürgerliche Gesetzbuch Justinians in Italien eingeführt, und die Verfügungen der letzten Ostgotenherrscher, die irgendwie die Römer benachteiligt hatten, wurden aufgehoben. Die römische Verwaltung wurde ganz wiederhergestellt, der Kirche dabei aber eine weitgehende Rücksicht und Vertrauensstellung eingeräumt. Man reichte der Kirche die Hand, damit sie durch Schutzgesetze sich gegen leichtsinnige oder aufgedrängte Veräußerung des Kirchengutes sichern konnte. Man erteilte ihr das Privileg, daß für Rechte der Kirche Verjährung erst nach hundert Jahren eintreten solle. Die Kirche konnte ihren privilegierten Gerichtsstand weiter befestigen. Nicht nur in allen geistlichen Sachen war die Gerichtsbarkeit der Kirche über Kleriker anerkannt, sondern das kirchliche Gericht wurde nun auch als erste Instanz der Kleriker in bürgerlichen Sachen, wo es ursprünglich nur fakultativ war, obligatorisch. In Strafsachen gegen einen Kleriker hatte der weltliche Richter die

Prozeßakten dem Bischof zu übersenden, der dann entweder den Geistlichen absetzte und ihn dem weltlichen Richter übergab oder an die Entscheidung des Kaisers Berufung einlegte. Der Kaiser brauchte die Bischöfe bei der Verwaltung des Landes, da die öffentlichen Beamten kein genügendes Zutrauen einflößten. So wirkten die Bischöfe nicht nur bei der freiwilligen Gerichtsbarkeit mit, sondern auch bei der Ernennung von Vormündern und Kuratoren, wie bei der Beaufsichtigung der Gefängnisse und des Asylrechts. Sie waren befugt, überall aufzutreten, wo nach ihrer Meinung ein Beamter Anlaß zur Klage oder Rüge gab. Sie galten als Aufsichtsbehörden, die sich immer an den Kaiser wenden konnten und besonders mitzusprechen hatten bei der Finanzverwaltung der Städte, ihren Ernährungs- und Verkehrsnöten.

Aber mit diesen Befugnissen für die Bischöfe gab das oströmische Kaisertum Italien nur die Mittel, um eigene Wege zu gehen, wenn es die Bindung an den Osten als gegen seine Interessen gerichtet sah. Die Zeit ließ nicht lange darauf warten. Der Glanz der byzantinischen Herrschaft erwies sich schon bald mehr äußerlich blendend als wirklicher Kraft entsprechend. Das zeigte sich bereits, als wenige Jahre nach Vernichtung der Goten die Langobarden in Italien einfielen. Die Truppen, die von den Byzantinern aufgestellt werden konnten, waren so gering an Zahl, daß mit ihnen den Langobarden ein wirksamer Widerstand nicht geleistet werden konnte. Durch diplomatische Mittel war man gewöhnt, eher etwas zu erreichen als durch Waffen. Das erhöhte aber die Achtung vor Byzanz bei den Römern nicht sonderlich. Auch machten sich die byzantinischen Feldherren nicht selten durch ihre Habsucht und Ungerechtigkeit verhaßt, so daß Gregor der Große die bitteren Worte schreiben konnte: „Die Bosheit des Exarchen fügt uns mehr Schlimmes zu als das Schwert der Langobarden, so daß die Feinde, die uns töten, uns mildherziger zu sein scheinen als die kaiserlichen Befehlshaber, welche durch ihre Bosheit, ihre Räubereien und ihre Falschheit uns das Herz zerreißen."[1] Gegen die Ungerechtigkeit der griechischen Offiziere war, wenn überhaupt irgendwo, allein beim Papste Schutz zu finden.

Das Papsttum war, nachdem der Senat verschwunden war, der 570 zum letzten Male genannt wird, der einzige Ruhm und Stolz der römischen Bevölkerung geworden. Hatte der griechische Osten das römische Kaisertum, so hatten die Lateiner Italiens in ihrer Mitte den Wächter des Glaubens. Den Wächter des Glaubens und ihrer Kümmernisse Anwalt in seiner Freiheit und Unabhängigkeit zu schützen, seine Stellung zu erhöhen, das bildete nun eine der ersten Sorgen der lateinischen Bevölkerung Mittelitaliens. Sie konnten das auch in wirksamerer Weise tun, nachdem sie selbst wieder die Waffen in die Hand genommen. Da die Griechen nämlich nie genügend Truppen hatten, um die Langobarden in Schach zu halten, bildeten sie aus der ein-

[1] M. G. Epp. I, 330.

geborenen Bevölkerung Milizen. Die römische Miliz wird zum ersten Male um die Mitte des siebten Jahrhunderts genannt. Sie gelangte hier wie anderwärts zu nicht unerheblichem politischem Einfluß. Bei der Papstwahl wie bei der Bischofswahl in manchen anderen Städten Italiens bildete sie einen eigenen Wahlkörper, dessen Stimme oft sehr ins Gewicht fiel. Sie fühlten dann aber auch im Laufe der Zeit sich zum Schutze der Selbständigkeit des Papsttums berufen. Solchen Schutz hatten die Päpste freilich nur zu notwendig.

Nachdem Italien 555 dem oströmischen Reiche einverleibt worden war, mußten die Päpste sich ihre Wahl in Byzanz bestätigen lassen. Bevor die Bestätigung eintraf, für die eine feste Taxe zu zahlen war, durfte die Weihe nicht erteilt werden. Infolgedessen blieb nach dem Tode eines jeden Papstes damals der päpstliche Stuhl mehrere Monate unbesetzt, und das war in jener bewegten Zeit besonders schwer zu ertragen. Schließlich gab der Kaiser zur Hebung dieses Übelstandes wenigstens insofern nach, als er die Ausübung des Bestätigungsrechtes seinem Stellvertreter in Italien, dem Exarchen in Ravenna, überließ. Dieses Bestätigungsrecht war aber keine leere Form. Es war nur zu oft eine Handhabe, mit der man den Papst zwingen wollte, in dogmatischen Streitfragen sich der Ansicht des byzantinischen Kaisers zu beugen. So kam es wiederholt zu Konflikten, in denen zuerst wohl das Papsttum der Gewalt unterlag, bis es, geschützt von den Lateinern Italiens, sich der Gewalt des Kaisers entziehen konnte.

Als der Papst Martin I. um das Jahr 650 sich weigerte, das Religionsedikt des Kaisers Konstans II., den Typos, anzuerkennen, wurde er gefangengenommen und ähnlich, wie schon der unglückliche Silverius zur Zeit der Gotenkriege, zu schmählicher Verurteilung nach Osten, nach Konstantinopel geschickt. Als aber Kaiser Justinian II. im Jahre 692 die gleiche Behandlung dem Papste Sergius zugedachte, fand er einen Widerstand bei der italienischen Miliz, der seine Pläne vereitelte. Es handelte sich damals um Beschlüsse der vom Kaiser zusammenberufenen zweiten trullanischen Synode, welchen der Papst seine Zustimmung nicht geben wollte. Der Kaiser hatte dem Oberst seiner Leibgarde, Zacharias, befohlen, den Papst gefangen nach Konstantinopel zu bringen. Von Ravenna begab sich Zacharias zur Ausführung des Befehles nach Rom. Ihm nach zogen aber die Milizen von Ravenna und der Pentapolis, um den Papst zu schützen. Mit klingendem Spiel marschierten sie in Rom ein. Der Oberst, der den Papst fortführen sollte, mußte beim Papste selbst Zuflucht suchen und verkroch sich unter das Bett des Papstes vor der erregten Menge, die nicht eher ruhte, bis sie wußte, daß der Abgesandte des Kaisers sich von Rom entfernt habe. Dergleichen Szenen wiederholten sich.

Am klarsten tritt uns das Zusammenhalten zwischen der Bevölkerung Italiens und dem Papsttum in dem Streite mit dem Kaiser Leo III. dem Isaurier entgegen. Anfangs bezog sich der Streit nicht auf religiöse Angelegenheiten. Es handelte sich um finanzielle Forderungen, denen sich der Papst widersetzte. Verschiedene Versuche, den Papst

zu beseitigen, wurden vom römischen Volke vereitelt. Als der Exarch Truppen nach Rom sandte, um Gregor II. fortzuführen, schützten die Römer wieder den Papst, so daß der Exarch nichts ausrichten konnte. In diesen Streit hinein kam das Edikt des Kaisers gegen die Bilderverehrung 727. Die Milizen der Dukate Pentapolis und Venetien weigerten sich, zu einer Gewaltmaßregel gegen den Papst ihre Hand zu bieten. Sie gingen noch weiter. Sie kündigten ihren byzantinischen Befehlshabern den Gehorsam und wählten sich eigene Führer. Das Beispiel fand allenthalben in Italien Nachahmer. Verschiedene byzantinische Befehlshaber in Italien wurden getötet, auch der Exarch von Ravenna. Die Römer gelobten, niemals zu dulden, daß dem Papste, dem Hort des christlichen Glaubens, dem Verteidiger der kirchlichen Freiheit, Gewalt angetan würde.

Den Päpsten wäre es ein leichtes gewesen, schon in dieser Zeit die griechische Herrschaft in Mittelitalien zu beseitigen. Aber sie taten es nicht und suchten ihren Verteidigern den Unterschied klarzumachen zwischen dem legitimen kaiserlichen Regiment und dem einzelnen ungerechten Erlaß eines häretischen Kaisers. Es lag freilich nun auch im Interesse des Papstes, das wankende kaiserliche Regiment so lange zu erhalten, bis eine andere Stütze sich ihm darbot. Denn wurde die byzantinische Herrschaft abgeworfen, ohne daß der Papst anderwärts einen Rückhalt hatte, so wäre Mittelitalien den Langobarden sicher anheimgefallen. Wir begreifen darum, wie seit den vierziger Jahren des achten Jahrhunderts die Päpste nach dem Norden ausschauten, wo ihr Legat Bonifatius eine so erfolgreiche Reformtätigkeit entfaltete. Sie begannen schon damals, auch politisch sich den Franken zu nähern, bis diese Bestrebungen endlich zur Gründung des Kirchenstaates und zur Erneuerung des abendländischen Kaisertums unter Karl dem Großen führten. Innerlich freilich war die Loslösung der lateinischen Bevölkerung Mittelitaliens von der griechischen Herrschaft schon in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts erfolgt.

Für die Lösung Roms von Byzanz ist schon ein Durchmustern der Papstnamen interessant. Bis ins achte Jahrhundert sind die Päpste griechischer oder orientalischer Herkunft nicht selten. Die sieben unmittelbaren Vorgänger des Römers Gregor II. waren Orientalen, teils Syrer, teils Griechen. Auf Gregor II. folgt noch ein Syrer, Gregor III. (731—41), und ein Grieche, Zacharias (741—52). Mit Zacharias schließt aber — wenigstens bis heute — die Reihe der Griechen unter den Nachfolgern Petri. Konstantin, der Vorgänger Gregors II., ist der letzte Papst gewesen, der nach Konstantinopel ging, und ihn begleitete damals 710 als junger Diakon der spätere Papst Gregor II., der sich bei den Verhandlungen dort durch seine klugen und mutigen Reden große Achtung gewann. Er ist es, der den Bonifatius 719 in Rom empfing und als apostolischen Missionar zuerst, dann als suburbikarischen Bischof über die Alpen sandte. Zu seiner Zeit begann das Papsttum schon die große Wendung ins Auge zu fassen, die es mit dem Norden verbinden sollte. Stephan II. (752—57), der Nach-

folger des letzten griechischen Papstes, führte den Plan völlig aus, indem er durch die Begründung des Kirchenstaates auch den politischen Bruch des Papsttums mit Byzanz einleitete.

Nur in Unteritalien, das aber im wesentlichen eine griechische Bevölkerung hatte, war es den Byzantinern gelungen, sich zu behaupten, und sie blieben dort, bis die Normannen kamen. Noch heute ist die griechische Liturgie dort auch in der katholischen Kirche verbreitet. Unterdessen waren auch die Besitzungen an der spanischen Ostküste am Beginn des siebten Jahrhunderts dem byzantinischen Kaiser verloren gegangen, im Laufe des siebten Jahrhunderts die ganze Nordküste Afrikas von den Sarazenen erobert worden, so daß der Fäden, die vom Westen zum Osten gesponnen worden waren, immer weniger wurden. Der Verkehr über das Mittelmeer wurde durch die seetüchtigen Araber von Jahrzehnt zu Jahrzehnt mehr gestört und erschwert.

Die wachsende kirchlich-politische Entfremdung wurde dadurch verstärkt, daß die nationale Verschiedenheit nicht mehr länger verschleiert werden konnte. Die alte Sonderart des Ostens trat durch eine von unten nach oben drängende und immer weiter um sich greifende Gräzisierung wieder deutlich hervor. Das alte Byzanz wurde nicht allein ein neuer geographischer und politischer, sondern auch ein literarischer Mittelpunkt, so daß wir aufhören, von einem oströmischen Reiche zu sprechen, und das östliche Reich als byzantinisch bezeichnen. Die Kultur des Ostens zeigte einen neuen Charakter, den wir als byzantinisch von der alten römischen Kultur unterscheiden. Geraume Zeit suchten die Kaiser dem Hervortreten dieser Sonderart entgegenzuwirken, da das ihren politischen Plänen widersprach. Sie wollten als die legitimen Vertreter des alten römischen Reiches erscheinen und bezeichnen sich und ihre Untertanen als Ῥωμαῖοι, und dieser Name Rhomäer hat sich weithin im Orient auch noch heute erhalten. Noch lange wurde die lateinische Sprache als offizielle Sprache in der Rechtspflege und Verwaltung beibehalten, obgleich sie immer weniger die Muttersprache war. In der Rechtssammlung Justinians hatte man die lateinische Sprache noch beibehalten, aber die meisten Novellen Justinians sind in griechischer Sprache abgefaßt, wie auch alle Gesetze seiner Nachfolger. Seit dem Kaiser Mauricius (582—602) wurde die griechische Sprache die Geschäftssprache. Interessant ist es besonders zu verfolgen, wie das Griechische auf den Münzen allmählich sich vordrängt. Als die Sprache der unteren Schichten erscheint das Griechische zuerst auf den Kupfermünzen, später auf den Silbermünzen, und erst zuletzt auch auf den aristokratischen Goldmünzen. Griechische Inschriften finden sich zuerst unter Kaiser Heraklius (610—641), der an Stelle des „in hoc vince“ auf die Kupfermünzen ἐν τούτῳ νίκα setzen ließ. Im achten Jahrhundert erst wird der lateinische Titel Augustus durch den griechischen Βασιλεύς oder Δεσπότης ersetzt.

Dem entspricht die langsame Veränderung, die wir in der Nationalität der Herrscher wahrnehmen. Die lateinische Familie des Theodosius starb mit seiner Enkelin Pulcheria 453 aus. Auf sie folgte ein

Gemisch von romanisierten Barbaren, wie sie das aus verschiedenen Elementen zusammengesetzte Heer jeweils auf den Thron gebracht hatte, bis auf Kaiser Justinian. Nach dem Aussterben des Justinianischen Hauses erscheint der erste griechische Kaiser Tiberius (578—582). Ein späterer Chronist, der Syrer Michael, nennt den Vorgänger des Tiberius, Justin II., den letzten römischen Kaiser. Wohl erscheinen auch später noch nicht-griechische Kaiser, von romanisch-asiatischer, gräko-slawischer Herkunft, und rein griechisch sind erst die letzten Dynastien vom elften Jahrhundert ab, die Komnenen, Dukas, Angelos, Paläologen und Kantakuzenen, aber wir sehen doch seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts, wie auf den Inschriften der Münzen und in der Verwaltungssprache, ein deutliches Vordringen des Griechischen. Auch in den Kaiserköpfen auf den Münzen erkennen wir seit dem siebten Jahrhundert einen neuen Typus, der uns Gesichter mit niedriger, breiter Stirn, starkem Schnurrbart und Seitenlocken zeigt.

Auf dem Gebiete der Literatur sehen wir zunächst noch eine Nachblüte antiker Literatur, die besonders auch durch die Historiker Prokop, Agathias, Theophanes aus Byzanz und Theophylakt vertreten wird. Sie entspricht der Schriftstellerei des Boethius, Cassiodor und Isidor im Abendlande, die wir als die letzten Zusammenfasser antiker Gelehrsamkeit kennen gelernt haben, und dauert wie im Abendlande bis ins siebte Jahrhundert. Dann tritt auch im Osten eine unfruchtbare Periode ein mit einem freilich weniger tiefen Verfall. Neues Leben beginnt aber auch im Osten erst am Anfange des neunten Jahrhunderts. Nicht anders ist es auf dem Gebiete der Kunst, besonders der Architektur. Sie geht zunächst in altchristlich-hellenistisch-römischen Bahnen weiter, wobei aber orientalische Einflüsse besonders stark sind, und gipfelt in dem pompösen Kuppelbau der Hagia Sophia, den Justinian in fünf Jahren von 10 000 Arbeitern in seiner Residenz aufführen ließ, um der Welt zu zeigen, welchen Glanz er der Kirche verliehen habe. Bald darauf im siebten Jahrhundert setzt ein Verfall der alten Tendenzen ein, bis im neunten eine neue Blüte mit selbständiger Richtung beginnt, die sich vom Abendlande deutlich abhebt, da im Osten der Kuppelbau mit der zentralen Kirchenanlage oder der Form des griechischen Kreuzes mit Vorliebe gepflegt wird, während im Westen Kuppelbau nur vereinzelt bleibt und die römische basilikale Anlage die Grundform bezeichnet. Endlich zeigt uns auch die Rechtsgeschichte im siebten Jahrhundert einen Verfall, nach dem eine eigenartige byzantinische Entwicklung einsetzt.

Also auf allen Kulturgebieten sehen wir bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts eine noch mit dem Westen zusammenhängende Richtung, dann nach einer mehr oder minder langen Stockung ein deutliches Hervortreten einer Eigenart, die wir als byzantinisch zu bezeichnen gewöhnt sind. Man denkt bei dem Wort Byzantinismus zumeist nur an die bureaukratische Verknöcherung des Staatswesens, zeremoniöse Art mit Beamten- und Hofrangklassen, servile Hoflakaien, Hofintrigen und despotische Willkür. Das kennzeichnet wohl das Hofleben in

Konstantinopel, seitdem dort der kaiserliche Absolutismus, verstärkt durch die naheliegenden Muster asiatischer Despotie, sich entwickeln konnte. Aber das ist doch eigentlich überall anzutreffen, wo der Absolutismus herrschte, auch am spanischen Hof Philipps II. und am französischen Ludwigs XIV. und XV. Diese Art setzte in Konstantinopel sogleich ein, als durch die diokletianisch-konstantinische Verwaltungsreform die alte römische Militärmonarchie in einen großen bureaukratischen Organismus verwandelt wurde, in den nur von Zeit zu Zeit das Heer mit rauher Hand eingriff, aber nicht um ihn zu zerstören, sondern nur einen der Generäle in den Mittelpunkt zu setzen, um den sich alles wie vorher mechanisch weiter drehte, während der Autokrat, vom Volke künstlich ferngehalten, durch ausgeklügeltes zeremoniöses Wesen eine Willkürherrschaft gröbster Art führte. Das ist aber doch nicht allein charakteristisch für die neue Art, die wir im Unterschiede von abendländischer Art seit dem siebten Jahrhundert im Osten beobachten. Sie wurde nur im Westen als Verschiedenheit deshalb empfunden, weil im Abendlande durch die Einwirkung der Germanen mit der alten bureaukratischen Tradition der Römer gebrochen worden war, kein Herrscher seine Macht zu einer absoluten entwickeln konnte, die Herrscher der einzelnen Reiche durch die ihnen das Gleichgewicht, bisweilen das Übergewicht haltenden Großen in ihrer Gewalt beschränkt wurden. Aber was als das neue Charakteristische seit dem siebten Jahrhundert uns im Osten entgegentritt, ist doch im wesentlichen die Gräzisierung. Dieselbe mußte ja kommen, nachdem das Reich, das der Kaiser von Konstantinopel aus beherrschte, im wesentlichen auf die Teile beschränkt wurde, welche von griechischer oder gräzisierter Bevölkerung bewohnt waren, auf Griechenland und das gräzisierte Kleinasien bis zum Taurus. Syrien, Ägypten, Afrika waren von Semiten oder Berbern bewohnt, die einst durch die Römer unterworfen waren, durch die Idee des römischen Reiches beherrscht waren. Diese Teile waren, wenn überhaupt, nur oberflächlich gräzisiert worden. Sie erlagen darum auch schnell den Angriffen der Araber, die aber im Norden des Taurus immer auf härteren Widerstand stießen. Indem nun das byzantinische Reich auf die alten griechischen oder völlig gräzisierten Landschaften beschränkt wurde, die Politik Justinians, im Westen das Römerreich sich wieder anzugliedern, Schiffbruch litt, mußte das griechische Element in Konstantinopel stärker zur Geltung kommen.

Dabei zeigt die Entwicklung im Osten eine deutliche Parallele zu der des Westens. Wie im Osten trat im Westen die lateinische Sprache zurück zugunsten des Volksidioms. Die offizielle römische Tünche wurde abgewischt, und die unteren Schichten kamen deutlich an die Oberfläche. In der Sprache äußerte sich das durch die lokalen Eigenheiten der Vulgärsprachen. Wenn auch im Westen die sprachliche Romanisierung der unteren Schichten viel stärker war als die der Griechen im Osten, so äußerte sich die Kraft der unteren Schichten hauptsächlich wieder in der Bestimmung der nationalen Art, der alten

Rasseneigentümlichkeiten. Der Hauptcharakter der Franzosen ist keltische Art, der Spanier iberische Art. Ein Unterschied ist also zwischen Ost und West hauptsächlich darin begründet, daß die unteren Schichten im Osten einer höheren Kultur angehörten als im Westen, einer Kultur, die kräftiger sich wieder zur Geltung bringen konnte, als die alte Staatsform zerschlagen wurde. Im Osten war es die alte griechische Kultur, die schon vor der römischen bestand, auf der die römische Kultur aufgebaut war. Sie verschaffte vornehmlich dem byzantinischen Osten die Überlegenheit über das Abendland, die sich Jahrhunderte hindurch fühlbar machte. Dazu kam schließlich noch als ein weiterer Unterschied ein neuer Einschlag, der nicht gleich war. Im Westen kam zu den alten Schichten der germanische Einschlag, im Osten der slawische.

Damit berühren wir den letzten Punkt, der die Entfremdung zwischen Ost und West herbeiführte. Jeder der beiden Teile des einstigen römischen Reiches bildete eine eigene Kulturgemeinschaft. Das Abendland bildete durch die Vermischung römisch-germanischen Wesens die Gruppe der romanisch-germanischen Völker. Das byzantinische Reich wurde zum Kulturmittelpunkt einer Reihe neuer Völker, die vom Osten kamen, hauptsächlich der Ostslawen und Südslawen. Damit bekam jede der beiden Gruppen gesonderte Aufgaben, die ihnen neue Bahnen wiesen. Wären dem Morgen- und Abendlande dieselben Gefahren und Bedrängnisse, dieselben Feinde geblieben wie früher, so hätten sich manche Berührungspunkte wieder eingestellt, wie ja in der Zeit der Kreuzzüge durch die gemeinsame Gegnerschaft gegen die Sarazenen zeitweise eine Annäherung herbeigeführt wurde. Aber damals war die Entfremdung schon zu sehr namentlich auf kirchlichem Gebiete vorangeschritten, als daß eine dauernde Verbindung zustande kommen konnte. Im frühen Mittelalter wäre das noch eher möglich gewesen, aber gerade in dieser Zeit schoben sich an der Stelle, wo auf dem Lande Morgenland und Abendland sich hätten berühren können, Völker zwischen sie, die wie Fremdkörper wirkten und die direkte Verbindung unterbrachen.

Nach dem Abzuge der Ostgoten aus Pannonien blieb von den germanischen Stämmen allein das Volk der Gepiden an der unteren Donau wohnen, aber nur noch für kurze Zeit. Durch die westgermanischen Langobarden wurden sie vernichtet. Das war kurz bevor die Langobarden in Italien einfielen. Dann tauchten neue Völker an der Donau auf, die den Bahnen der Hunnen gefolgt waren und wie sie der turanischen Rasse angehörten. Zunächst die gefürchteten Bulgaren, die sich mit ihrer Zähigkeit bis heute erhalten haben. Teilweise schon vor den Bulgaren waren die Vorposten der slawischen Völkerfamilie im Norden der Balkanhalbinsel erschienen. Als dritte Völkermasse treten neben Bulgaren und Slawen die den Hunnen verwandten Awaren auf, die 567 als Bundesgenossen der Langobarden über die Gepiden herfielen und sich an ihre Stelle setzten. Sie dehnten ihre Herrschaft über Slawen und Bulgaren aus und waren eine Zeit hin-

durch die Führer der vom Norden auf das byzantinische Reich gerichteten Angriffe. Vielleicht hätten die Kaiser klüger gehandelt, wenn sie statt gegen Ostgoten und Langobarden ihre Eroberungspläne nach dieser Richtung gelenkt hätten, dann hätten sie dauernde Eroberungen machen können und mit dem Westen eher Verbindungen herstellen als Gegensätze hervorrufen können. So aber, da die griechischen Kaiser hier nur defensiv tätig waren, konnten sie die Tore an der Donau nie dauernd schließen. Der nördliche Teil der Balkanhalbinsel wurde von den neuen Völkern besetzt, unter denen die Slawen die mächtigsten wurden. Sie durchwühlten die Balkanhalbinsel, sogen die römische Bevölkerung, die noch im Nordwesten saß, zum größten Teil auf und vermochten sogar den Bulgaren ihre Nationalität aufzudrücken. Es waren im Nordwesten die Stämme der Kroaten und Serben, die sich hier ausbreiteten. Die Slawen spielten gegenüber dem byzantinischen Reiche eine ähnliche Rolle, wie einst die Germanen gegenüber dem weströmischen Reiche. Wie Germanen mit den Traditionen und Resten der römischen Kulturwelt verbunden werden und aus dieser Verbindung die abendländische Kultur hervorgeht, so bilden die Slawen mit den Griechen die osteuropäische Kulturgemeinschaft. Die Fortschritte und Eroberungen, die die griechische Kultur bei ihnen macht, sehen wir an der Ausbreitung der griechischen Kirche, wie wir an den Fortschritten der römischen Kirche die Eroberungen der abendländischen Kultur verfolgen können. Allerdings nicht alle slawischen Völker folgen der griechischen Kultur, im wesentlichen nur die ostslawischen und südslawischen. Schon im siebten Jahrhundert beginnt bei ihnen die Missionsarbeit der griechischen Kirche, deren Höhepunkt aber erst im neunten Jahrhundert liegt.

Infolge der Trennung der beiden Kirchen wurde dann aber Europa in zwei Hälften und zwei Kulturgemeinschaften getrennt, beruhend nicht allein auf kirchlichen, sondern auch auf nationalen und politischen, auf allgemeinen kulturellen Verschiedenheiten, die freilich nicht so groß sind, daß sie nicht einmal noch überwunden werden könnten.

Viel größer als die Kluft, die sich zwischen Ost und West im siebten Jahrhundert auftat, war die zwischen dem Norden und dem Süden der Mittelmeerländer durch den Islam hervorgerufene.

Nachdem Muhammed, der Prophet des Islams, 632 gestorben, breiteten sich seine Anhänger schnell mit dem Schwerte aus. Der zweite Nachfolger Omar erobert Syrien, Palästina, Persien und dazu Ägypten bis nach Kyrene, und auch noch Tripolis. Als dann mit Moawija 661 die Omajjadenkalifen ihren Sitz in Damaskus nahmen, setzten die Angriffe auf Konstantinopel ein. 672 wurde Konstantinopel zum ersten Male zu Wasser und zu Lande belagert, und sieben Jahre hindurch dauerten die Bedrohungen fort. Dann mußten die Araber freilich von der Belagerung der so ausgezeichnet geschützten und klug verteidigten griechischen Hauptstadt ablassen. Dafür fiel ihnen im Westen Karthago anheim, das 698 dem Erdboden gleichgemacht wurde, und 700 konnten die Truppen des Statthalters Musa die Herrschaft bereits bis

zu den Gestaden des Atlantischen Ozeans ausdehnen, wo nun die zu dem Islam übergetretenen Berber mit den Arabern verschmolzen, und diese Mischrasse sollte sich unter dem Namen der Mauren dem Abendlande bald furchtbar machen. Die das Abendland noch scheidende Meerenge bekam 711 den arabischen Stempel durch die Berberscharen Tariks, die nach ihrem Führer den Berg Tariks Gibraltar benannten. Das weitere Vordringen im Innern Spaniens begünstigten die Zwistigkeiten der Westgoten. Die Verwandten des abgesetzten Westgotenkönigs Witika hofften durch den Einfall Tariks wieder emporzukommen. Roderich, der neue König, trat den Berbern im Juli 711 bei dem Flusse Guadelete unweit von Xeres de la Frontera nur mit einem Teile der Nation gegenüber, die innerlich mehrfach gespalten war und deshalb besiegt wurde. Musa, der Statthalter, kam dann selbst aus Afrika und vollendete die Eroberung Spaniens bis auf das Baskenland im Norden.

Jahr auf Jahr steigern sich nun die Angriffe der Araber auf Europa, bald im Osten, bald im Westen. Im Osten wurden ihre ein ganzes Jahr lang dauernden Angriffe auf Konstantinopel 717 wieder zurückgewiesen. Im Westen aber boten ihnen auch die Pyrenäen noch keine Schranke. Das Land des Aquitanierherzogs Eudo wurde erobert, um 731 stand der Statthalter Abderrahmán an der Loire. Da war es Karl Martell, der ihm endlich bei Poitiers im Oktober 732 gegenübertreten konnte mit der gesamten Streitmacht des zum Glück des Abendlandes durch den Karolingerfürsten geeinten Frankenreiches. Das Abendland war durch den Sieg Karl Martells gerettet. Die Hochflut des arabischen Vordringens war vorläufig zum Stillstand gebracht.

Aber eine schwer drohende Gefahr blieben die Araber weiter durch die Eroberung des Westgotenreiches und durch die Herrschaft, die sie über das Mittelmeer ausübten. Die Gefahr mußte das Abendland ernstlich mahnen, auf die Rettung der eigenen Existenz bedacht zu sein und sich zusammenzuschließen. So drängte alles dazu, daß die Karolinger das kontinentale Abendland in ihrer Hand vereinten. Die Not der Zeit gebot es. Sie hielt das Abendland auch weiter zusammen, als das Karolingerreich zerfiel. Die Gefahr, die von den Arabern drohte, war nicht allein eine militärische, sondern eine Religions- und Kulturfrage erster Ordnung.

Die Araber waren nach dem byzantinischen Reiche und dem Abendlande der dritte Erbe geworden, der nach dem Zerfall des antiken Kulturreiches die Führung der Weltkultur anstrebte. Von der Erbschaft der antiken Kultur war den vom Islam eroberten Ländern, zu denen die ältesten Kulturgebiete gehörten, vielleicht noch mehr zugefallen als dem Abendlande. Die von den hochintelligenten Syrern vornehmlich verbreiteten Schätze der alten Kultur ermöglichten ihnen, eine blendende Kultur in Cordova, wie in Bagdad, Damaskus und Kairo zu entfalten, hinter der das Abendland weit zurückstand. Die Araber hatten den damaligen Welthandel in den Händen, der sich als Tausch-

handel zwischen Europa, Asien und Afrika über das Mittelländische Meer bewegte. Die Spuren ihrer Kaufleute können wir aber auch auf dem Lande durch das Innere Rußlands nach dem Baltischen Meere verfolgen. Ihre Naturkraft, ihre kriegerische Stärke war zum mindesten gleich derjenigen, die das Abendland im achten Jahrhundert aufwies. Wenn sie auch durch die von Karl Martell zusammengebrachten Scharen des fränkischen Reiches bei Poitiers zurückgewiesen waren, so war ihnen nur an dieser Stelle eine Schranke gesetzt; im Laufe des neunten Jahrhunderts drangen sie, wenn auch langsam, so doch in kleinen Etappen weiter vor, eroberten Sizilien, plünderten die Küsten Italiens und setzten sich an der Rhonemündung fest. Ihre Offensivkraft war noch ungebrochen. Sie beherrschten nicht nur bis zu den Kreuzzügen mit ihren Schiffen das Mittelländische Meer. Bis Turkestan und Indien in Asien, bis auf den Großen St. Bernhard in Europa, bis tief in das Innere Afrikas, wo sie erst in unseren Zeiten zurückgedrängt wurden, drangen ihre Krieger vor.

Trotz allem haben die Araber, die so weit im Vorsprung waren, denen gegenüber Byzanz und das Abendland sich nur mit Mühe im neunten und zehnten Jahrhundert verteidigen konnten, die Führung der Weltkultur nicht errungen. Wie kam das doch? Dafür lagen innere Gründe vor. Ihnen fehlte das Christentum und damit die ausschlaggebende zivilisatorische Macht. Wohl stärkte der Islam durch seine Verpflichtung, den Glauben mit dem Schwerte auszubreiten, zunächst die kriegerische Kraft der Araber, deren Kalifen zugleich ihre Feldherren und die Nachfolger des Propheten, die Führer ihres Glaubens und ihrer Heere waren. Aber wenn auch der Islam Staaten in gewaltigen Offensivstößen niederwerfen konnte, so erlahmte doch bald nach der Eroberung seine Kraft, die nur dadurch immer erneuert wurde, daß frische Naturvölker in seinen Bereich aufgenommen wurden, wie die Berber, die Seldschuken, die Osmanen. Es fehlte dem Islam die ruhige, ordnende, auf die Entwicklung des Verstandes und Zähmung des Willens gerichtete Kraft der christlichen Lehre. „Gehet hin und l e h r e t alle Völker", lautete die Botschaft des auferstandenen Heilands. Als Lehrer, nicht als Krieger sollten die Apostel, Männer, die nichts hatten und nichts haben wollten, den Verstand und das Herz der Menschen für die christliche Lehre gewinnen, zu der alle Nationen in gleicher Weise berufen sein sollten, in der es keinen Unterschied zwischen Herren und Knechten gab, in der das Weib auch neben dem Manne seine Menschenwürde hatte. Nicht Krieg, sondern Friede sollte das Losungswort sein, mit dem die Verkünder der christlichen Lehre sich einführten. Durch eine solche Lehre wurde der Grund gelegt für die freie Entfaltung des einzelnen wie der Völker, wurde die mächtigste Anregung gegeben zur sozialen Ordnung mit dem Gebote der Nächstenliebe, wurden die besten Elemente geschaffen für die Ordnung im Innern des einzelnen Menschen wie in den Staaten. Der Islam, dem diese Elemente fehlten, konnte nur Staaten mit despotischer Regierung bilden. Die Zukunft aber gehörte denjenigen Völkern, die es ver-

standen, Selbständigkeit der Nationen, möglichste Freiheit des einzelnen mit Frieden und Ordnung zu vereinen. Die ordnende Kraft, die dem Christentum durch sein Verlangen nach Frieden, durch seinen Hinweis auf Belehrung innewohnte, verwandte die Kirche zunächst dazu, um, gestützt auf die Muster der antiken Verwaltung, ihre eigene Verfassung auszubilden. Diese Kraft kam nach dem großartigen Beispiel, das die Verfassung der Kirche gab, durch die geistlichen Berater der Herrscher den sich entwickelnden abendländischen Staaten zustatten.

Aber warum ist es dann nicht das byzantinische Reich gewesen, das die Führung der Weltkultur beibehielt, die es im sechsten Jahrhundert zur Zeit Justinians offenbar hatte? Dort waren die antiken Traditionen, die nie völlig unterbrochen wurden, doch mächtiger als irgendwo. Dort war die Wiege des Christentums, dort hatte die christliche Religion die Glut der Hingabe an den Dienst Gottes noch viel mächtiger gezeigt als im Abendlande; dort war zuerst das Mönchtum ausgebildet worden, von dem das Abendland nur die Muster weiter entwickelte. Wir wissen nach dem früher Gesagten, daß der Cäsaropapismus im kirchlichen Leben, die nie gebrochene Tradition des alten Absolutismus, das freie kirchliche wie politische Leben unterband. Dem gegenüber war es von der größten Wichtigkeit, daß im Abendlande die geistliche und weltliche Gewalt getrennt waren, daß die Kirche in dem Nachfolger des heiligen Petrus ein selbständiges Haupt hatte, welches für sich das Vorrecht in Anspruch nahm, daß es von niemandem gerichtet werden könne. Die Selbständigkeit, welche die Kirche hier durch ihr allgemein anerkanntes eigenes Oberhaupt sich wahrte, wurde noch erhöht durch die besondere Rolle, die der Kirche als Vermittlerin der antiken Überlieferungen, als Hüterin der geistigen Schätze, als Führerin der geistigen Entwicklung im Abendlande zugefallen war. Im byzantinischen Reiche, wo die antiken Überlieferungen nicht untergingen, war der Kirche eine derartige Aufgabe nicht in dem gleichen Maße zugewiesen. Im Abendlande ging der alte Staat, die alte Gesellschaft zugrunde; die neuen Nationen wurden durch die Kirche erzogen, und ihnen gegenüber nahm die Kirche die Stelle einer Erzieherin ein, zu der man in dankbarer Verehrung aufblickte. Wohl fehlte es auch hier nicht an Reibungen und Kämpfen zwischen geistlicher und weltlicher Macht, zwischen Staat und Kirche, Kaisertum und Papsttum. Wir können diese Kämpfe bedauern, dürfen uns aber auch nicht verhehlen, daß sie für die Kulturentwicklung einen großen Vorteil bargen, indem sie die so notwendige Spannkraft zwischen beiden Gewalten erhielten, die Selbständigkeit beider sicherstellten. Von beiden Seiten ging man bisweilen wohl zu weit: von der einen, indem man die Kirche zur Staatskirche machen wollte; von der anderen, indem man die Theorie aufstellte, daß die weltliche Gewalt ihre Autorität erst durch Vermittlung der kirchlichen Autorität von Gott empfangen habe. Weder ein staatskirchliches noch ein hierokratisches Regiment war der Entwicklung der abendländischen Kultur von Vorteil.

Noch nach einer anderen Richtung sehen wir im Abendlande eine glückliche Verteilung der Kräfte, wo im byzantinischen Reiche eine ungesunde Hypertrophie an einem Punkte vorhanden war. Ich meine die Schrankenlosigkeit der kaiserlichen Macht, deren Befugnisse, im Verhältnis zu der sonst ins kleinste gehenden Ordnung, deren Übertragung besonders am wenigsten geregelt waren. So konnte es kein geistiges Ringen geben zum Ausgleich von Gegensätzen zwischen Krone und Untertanen, sondern nur Usurpationen und Thronkämpfe. Man hat ausgerechnet, daß von den 107 Personen, die seit dem Regierungsantritt des Arkadius im Jahre 395 bis zur Erstürmung Konstantinopels durch die Türken im Jahre 1453 den kaiserlichen Namen trugen, nur 34 in ihrem Bett als Kaiser gestorben sind, die anderen mußten entweder abdanken oder sind im Gefängnis gestorben oder durch Hunger oder infolge von Mißhandlungen umgekommen oder haben im Kriege den Tod gefunden oder sind ermordet worden: die letzte Kategorie zählt zwanzig Kaiser. Um den Thron herrschte ein hin und her wogender Streit zwischen der hauptstädtischen Beamtenpartei und dem Heere, ein Streit, der für alternde Kulturen oft kennzeichnend ist.

Es fehlte dem byzantinischen Reiche zur Regelung der inneren Verhältnisse nicht nur der ausgleichende Einfluß der geistigen Macht, die die Kirche war, sondern auch der frische Einschlag germanischen Freiheitsdranges, der nicht allein die alten bureaukratischen Traditionen der Römer im Westen gebrochen, sondern es den Herrschern des Abendlandes auch lange Zeit unmöglich gemacht hatte, ihre Gewalt zu einer absoluten zu entwickeln. Hier stellten sich die Großen dem Träger der Krone ganz anders gegenüber als im Osten. Auf den mittelalterlichen byzantinischen Miniaturen sehen wir die byzantinischen Großen vor ihrem Kaiser auf dem Boden liegend dargestellt. Auf den abendländischen sehen wir die Großen wohl auch in ehrerbietiger Haltung, aber neben ihrem Herrscher stehend, nur bei der Belehnung vor ihm auf einem Bein kniend. Der mittelalterliche Ritter fühlte sich durch das freiwillig übernommene persönliche Band der sittlichen Treue seinem Lehnsherrn verpflichtet, und wir werden noch zu zeigen haben, wie die mittelalterliche feudale Welt uns eine Kulturerrungenschaft gebracht hat durch die Ausbildung des schönen Ideals des homo legalis, des loyalen Mannes, der nach den sittlichen Grundsätzen der Treue und Ehrenhaftigkeit seine Pflichten gegenüber seinem Herrn wie gegenüber seinen Untergebenen bemißt und betätigt.

Im Abendlande fehlt es ferner nicht an dezentralisierenden Kräften, die keinen starren Imperialismus aufkommen ließen, sondern eine das Gleichgewicht haltende, kulturanregende, mannigfache Gliederung. Das Geheimnis der neuen abendländischen Kultur lag in dem Gleichgewicht der verschiedenen Kräfte, der universalen konzentrierenden und der nationalen dezentralisierenden, der feudalen und der souveränen, in dem Gleichgewicht, das sich Kaisertum und Papsttum, die einzelnen Nationen untereinander hielten. Daraus entwickelte sich eine

Spannkraft, die, sich fortwährend erneuernd, dem Abendlande ein Übergewicht schuf gegenüber dem Islam sowohl wie gegenüber dem Osten, und ihm am Ende die Führung der Weltkultur zuwies. Der erste Schritt zur Bildung dieser abendländischen Kulturgemeinschaft war die Zusammenschließung des Abendlandes um das Papsttum, welches mit dem gemeinsamen kirchlichen Bande die verschiedenen Teile, Romanen, Kelten und Germanen, einte. Gleichzeitig erfolgte für das Papsttum damit die Absonderung vom Osten und für das fränkische Reich die Abwehr der Araber, welche die neue Kulturgemeinschaft sicherte. Nun konnten die abendländischen Völker, freilich immer mit dem Schwerte in der Hand, an die Entfaltung jener Kulturgüter gehen, die eine gütige Vorsehung in ihren Schoß gelegt hatte. Sie begann damit, daß auf dem Kontinent ein Einheitsstaat hergestellt wurde, der zwischen der geistigen und weltlichen Macht eine enge Verbindung herstellte durch den Bund zwischen Kaisertum und Papsttum. Aber nicht in den Bahnen eines Einheitsstaates sollte die Zukunft des Abendlandes verlaufen. Damit wäre man in byzantinische Geleise geraten. Bald zersetzte sich dieser Einheitsstaat wieder. Die Zersetzung lähmte vorübergehend wieder die Kräfte der Kirche, die mit aller Energie für den Einheitsstaat eintrat. Aber aus der Zersetzung sollte eine für die Kultur nur vorteilhafte Gliederung in einzelnen Nationen hervorgehen, die die geistigen Faktoren nur um so mehr hervortreten ließ, welche die Einigung bildeten. Das sind die großen Richtlinien, welche die Entwicklung im Karolingerreiche bestimmen.

§ 7. Der Bund zwischen Papsttum und Kaisertum.

Die Kulturgemeinschaft, die im Westen Europas sich allmählich gebildet hatte, beruhte, wie allen offenbar war, auf dem gemeinsamen Glauben, auf dem engen Anschluß an den Papst in Rom, für den hauptsächlich die angelsächsischen Benediktiner gearbeitet hatten. Die von Bonifatius durchgeführte Reform der fränkischen Kirche gipfelte in der engen Verbindung mit Rom. Rom war aber auch der Mittelpunkt der literarischen Überlieferungen, deren Wiederaufblühen vornehmlich eine Erhöhung des allgemeinen Standes der Kultur herbeiführen konnte. Die Pilger, die seit dem Beginne des achten Jahrhunderts in Rom eintrafen, zeigten den Päpsten und den Römern, wie viele Kräfte bereit waren, für den Anschluß an Rom zu wirken. Wollte man der Kulturgemeinschaft noch irgendeine organische Form geben, so konnte jedenfalls der Papst nicht dabei umgangen werden. Aber auch die politische Macht im Norden konnte nicht außer Betracht gelassen werden. Ihre Bedeutung hatte sie durch den Sieg Karl Martells bei Poitiers, durch die Beihilfe, welche die Söhne Karl Martells dem Bonifatius erzeigten, deutlich genug dargetan. So lag es also nahe, daß die Kulturgemeinschaft durch eine Verbindung dieser politischen Macht mit dem Papsttum zum Ausdruck gebracht wurde. Dazu

trieb dann noch im besonderen die verzweifelte Lage des Papsttums und der Römer Mittelitaliens, die nicht langobardisch werden wollten, von dem byzantinischen Kaiser aber sich preisgegeben sahen. Wer konnte ihnen gegen die Langobarden beistehen? Nur die Frankenfürsten. Schon vor anderthalb Jahrhunderten hatte ein Papst mit prophetischem Blicke in den Franken die Schützer Roms gesehen. In einem Briefe an den Bischof Aunachar von Auxerre hatte Papst Pelagius II. im Jahre 580 es offen ausgesprochen, daß die rechtgläubigen Frankenkönige durch die göttliche Vorsehung als Nachbarn zu den Rettern Roms und Italiens bestimmt wären.[1] Nun kam die Zeit, in der die Franken die prophetischen Worte wahr machen sollten.

Als der Langobardenkönig Liutprand im Jahre 739 wieder einmal Rom hart zusetzte, den römischen Dukat verwüstete, die wichtigen Grenzkastelle am Tiber in seinen Besitz brachte, jede Hilfe von Ravenna abgeschnitten war, sandte Papst Gregor III. eine erste Gesandtschaft an den mächtigen Hausmeier des Frankenreiches, Karl Martell, um ihn zum Schutz des Apostelgrabes zu berufen. Die Gesandtschaft hatte kostbare Geschenke und hochgeschätzte Reliquien, Schlüssel vom Grabe des hl. Petrus mit Teilchen von den Ketten des Apostelfürsten mitgebracht, die ihre Bitte symbolisieren sollten. Man fühlte wohl, welche Bedeutung diese Mission hatte. Die Briefe, die Gregor III. an Karl sandte, eröffnen die wertvolle Sammlung jener Schreiben, die von den Päpsten an Karl Martell, Pippin und Karl den Großen gerichtet wurden und die unter dem Namen Codex Carolinus in der gelehrten Welt bekannt sind. Aber des Papstes wiederholter Hilferuf hatte nicht den erwünschten Erfolg. Karl Martell stand mit dem Langobardenkönig in engen freundschaftlichen Beziehungen, die er nicht preisgeben konnte. Während er 738 gegen die Sachsen zu Felde ziehen mußte, hatte er Liutprand zu Hilfe gerufen gegen die Sarazenen, die wieder in Südfrankreich eingefallen waren. Er begriff wohl auch noch nicht, welche Bedeutung die geistliche Autorität des Papstes für ihn und sein Geschlecht haben konnte. Viel lebhafter waren seine Söhne dafür empfänglich. Karlmann, der ältere, war nach Niederlegung seiner Regierung 747 nach Rom gekommen, um sich vom Papste Zacharias in den geistlichen Stand aufnehmen zu lassen und in der Nähe Roms eine klösterliche Stille aufzusuchen, zuerst am Berg Sorakte, dann in Monte-Cassino. Dort wurde bald darauf einem noch bekannteren königlichen Haupt das Haar geschoren. Der Nachfolger des Liutprand, der Langobardenkönig Rachis, war durch den Papst Zacharias, der ihm wegen seines Friedensbruches ins Gewissen redete, so erschüttert worden, daß er nach Rom kam und samt seiner Gemahlin und seiner Tochter dem Beispiele Karlmanns folgte.

Die so wachsende geistliche Macht des Papstes wollte Pippin, der nüchtern rechnende Bruder Karlmanns, für die Pläne benutzen, die er hegte, seitdem er Alleinherrscher im Frankenreiche geworden war und

[1] M. G. Epp. III, 449.

die Königswürde erstrebte. Viele billigten seine Pläne und waren bereit, dem haltlosen Zustande ein Ende zu machen, daß der Name der Herrschaft immer noch den kraftlosen Merowingern zukam, während das Wesen und der Inhalt der Herrschaft schon seit fast hundert Jahren in den Händen der karolingischen Hausmeier lag. Sie wußten wohl, daß dies Mißverhältnis einem alten Grundsatz des germanischen Rechtes widersprach, welches von dem König nicht nur Zugehörigkeit zum königlichen Geschlecht, sondern auch persönliche Tüchtigkeit verlangte. Aber es fehlte doch nicht an solchen, die Bedenken hatten, und Pippin hatte das dringendste Interesse, seinen Thron vor allen moralischen Anfechtungen sicherzustellen. Wer hatte die Autorität, deren Spruch sich alle beugen würden? Über diese Frage war man bald einig, sobald sie einmal gestellt war. Nur das Haupt der Kirche, der Papst, konnte eine solche Entscheidung fällen. Man schickte den Bischof Burchard von Würzburg und Abt Fulrad von St-Denis nach Rom und legte dem Papste die Frage vor, ob es besser sei, daß derjenige König genannt werde, der die Macht habe, oder jener, welcher der Macht entbehre. Papst Zacharias antwortete bejahend, und Pippin wurde dann zum König gewählt. Nach der bei den Angelsachsen von den Iren eingeführten Sitte wurde Pippins Königtum für alle Zukunft durch die Kirche gesegnet, indem er auch von den Bischöfen, unter denen Bonifatius war, gesalbt wurde.

Es ist eines der merkwürdigsten Zusammentreffen in der Geschichte, daß die Machtstellung der Karolinger gerade zu der Zeit endgültig befestigt wurde, als an sie der Ruf kam, in die Geschicke des Papsttums in der denkwürdigsten Weise einzugreifen und die Form zu bestimmen, in der die abendländische Kulturgemeinschaft gegossen werden sollte. In demselben Jahre 751, in welchem Pippin zum König der Franken erhoben wurde, brach die Macht der Byzantiner in Mittelitalien zusammen. Aistulf, der Nachfolger des Rachis, eroberte die Residenz des byzantinischen Exarchen, Ravenna, und damit war auch das lange genug aufgehaltene Schicksal des Exarchats und der Pentapolis, der Gebiete um Ravenna und Ancona, entschieden. Die mittlere Adriaküste fiel auch den Langobarden anheim. Nur der Dukat von Rom war noch nicht in ihrer Gewalt. Aber wie sollte das kleine Gebiet der Langobardenmacht Widerstand leisten? Aistulf war nicht der Mann, auf den wie auf Liutprand und Rachis die geistliche Autorität des Nachfolgers des Apostelfürsten einen nachhaltigen Eindruck machte. Durch Bitten des Papstes ließ sich bei ihm auf die Dauer nichts mehr erreichen. Dann aber war die Erfüllung der langobardischen Wünsche, die Eroberung der ganzen Halbinsel, schnell erreicht, wenn nicht eine den Langobarden überlegene Macht von außen in die Geschicke Italiens eingriff.

Stephan II., ein Römer, zögerte nicht, die ganze geistliche und persönliche Autorität einzusetzen, um den neuen Frankenkönig jetzt zum Einschreiten zu bestimmen. Begleitet von Bischöfen und Priestern, den obersten Beamten seiner Kanzlei, ging er über die Alpen zum

Frankenkönig. Noch nie hatte ein Papst die Alpen überstiegen. Wohl waren Päpste öfters nach Konstantinopel gereist. Daß Stephan II. nun nach Norden statt nach Osten zog, zeigte deutlich die neue Richtung, nach der das Papsttum sich neigte. Der Weg Stephans ging über den Großen St. Bernhard, St. Maurice, die Westschweiz, die alte Kulturstraße, auf der sich hier die Einwirkungen von Ostfrankreich und Italien begegneten. In Ponthion, bei Bar-le-Duc, erwartete ihn Pippin. Eine Stunde weit ging der Frankenkönig seinem Gaste entgegen und begrüßte ihn in der ehrerbietigsten Weise. Er stieg vom Pferde, kniete nieder und führte, wie es schon einmal der König Liutprand bei Papst Zacharias getan, eine Zeitlang das Roß des Papstes am Zügel. Daraus entwickelte sich das Zeremoniell, an das sich später die Kaiser bei ihren Begegnungen mit den Päpsten hielten, und das Friedrich I. mit Unrecht anfechten wollte. Am 6. Januar 754 war die denkwürdige erste Begegnung, der dann bald darauf in St-Denis der Abschluß eines Bündnisses folgte, das den Bund zwischen Papsttum und Kaisertum im Mittelalter einleiten sollte. Der Papst und der Frankenkönig gelobten sich gegenseitig Liebe und Freundschaft. Pippin versprach mit seinen zwei Söhnen, Karl und Karlmann, die römische Kirche und den Papst stets zu verteidigen. Der Papst gab dafür dem König und seinen Söhnen den Titel Patricius der Römer und dachte dabei gewiß an jenen Titel, welchen die höchsten byzantinischen Beamten in Italien, die Exarchen in Ravenna, geführt hatten, die besonders zum Schutz des Päpstlichen Stuhles und Roms verpflichtet gewesen waren. Mehr Wert legte Pippin darauf, daß der Papst noch einmal das fränkische Königtum der Karolinger legitimierte, indem er Pippin und seine Söhne als fränkische Könige von neuem salbte und segnete; zugleich segnete er die anwesenden Großen des Reiches und verpflichtete sie unter Androhung der Exkommunikation, aus keinem anderen Geschlecht als aus dem der Karolinger in Zukunft ihre Herrscher zu wählen. Um dem Papst und den Römern, die jüngst von den Langobarden unterworfen worden waren, und für die der Papst als Fürsprecher erschien, Freiheit zu verschaffen und sie gegen die Langobarden zu sichern, stellte Pippin jene Urkunden aus, die zur Gründung des Kirchenstaates führten, für deren Ausführung er aber zweimal, 754 und 756, gegen die Langobarden zu Felde ziehen mußte.

Ursprünglich war der neue Kirchenstaat der Staat derjenigen, die römisch bleiben, nicht langobardisch werden wollten, und es auch nicht wurden, gewissermaßen der letzte Rest des römischen Reiches. Derselbe erhielt sich aber nur deshalb, weil er nun als Ausstattung für den Papst verwendet wurde, der bei seinem Eintritt in die Kulturgemeinschaft des Abendlandes damit eine Sicherheit bekam, daß man seine Unabhängigkeit nicht antasten würde, daß er die geistige Leitung des Abendlandes in völliger Freiheit ausüben könne. Den idealen Gedanken entsprach, wie immer, die Wirklichkeit oft recht wenig.

Rom als Hauptstadt des Kirchenstaates zeigte weniger Eintracht als vorher. Nachdem mit dem Päpstlichen Stuhl eine Summe von nicht

geringer weltlicher Macht verbunden war, entspannen sich bald schmähliche Parteikämpfe um seine Besetzung. Nach dem Tode des Bruders und Nachfolgers Stephans II., Pauls I. 768, setzte der Dux Toto aus Nepi mit Gewalt die Weihe seines Bruders Konstantin, der Laie war, durch. Die Verhältnisse verkehrten sich so weit, daß der Langobardenkönig Desiderius herbeigerufen wurde, um die römische Kirche von diesem Eindringling zu befreien. Die langobardische Partei wollte aber dann einen, dem sie ihr Vertrauen schenkte, den Priester Philipp, auf den Päpstlichen Stuhl erheben. Erst als dieser entfernt war, konnte eine ordentliche Wahl auf dem alten Forum stattfinden, wo die Geistlichen wie das römische Heer mit seinen Führern und alle Bürger Stephan III., den Vertrauensmann Pauls I., wählten. Aber die Volksmenge nahm noch entsetzliche Rache an den Eindringlingen und ihren Anhängern. Konstantin, der abgesetzte Papst, wurde geblendet, mehreren seiner Parteimänner wurden Augen und Zungen ausgerissen. Eher versteht man, daß eine unter Assistenz fränkischer Bischöfe 769 im Lateran abgehaltene Synode, die Konstantin feierlich verurteilte, den Laien für alle Zukunft die Teilnahme an der Papstwahl untersagte, eine Bestimmung, die freilich noch nicht durchführbar war. Bald danach traf die leidenschaftlichen Führer der Frankenpartei, welche für diese Mißhandlungen verantwortlich waren, die Rache ihrer Gegner, indem dem Kanzler Christophorus und seinem Sohne Sergius die Augen ausgestochen wurden. Eine andere Angelegenheit, welche der Stellung des Päpstlichen Stuhles noch mehr Eintrag brachte, war die Haltung des Erzbischofs Leo von Ravenna. Er wollte sich einen eigenen Kirchenstaat im Exarchat Ravenna gründen.

In diesen Wirren war der Bestand des jungen Kirchenstaates auf das höchste gefährdet. Diese Gefahren beschworen zu haben, ist in der Hauptsache das Verdienst des aus vornehmer römischer Familie entsprossenen klugen Papstes Hadrian (772—795), den man den zweiten Gründer des Kirchenstaates nennen kann. Gegen den eine drohende Haltung einnehmenden Langobardenkönig Desiderius rief er wieder den Frankenkönig herbei. Das war Karl, der als der große Karolinger für eine Zeitlang den Mittelpunkt auch unserer Darstellung bilden muß.

Er hatte nach dem Tode des Vaters (768) zuerst mit seinem Bruder Karlmann sich in das Frankenreich geteilt; nach dem Tode des Bruders 771 herrschte er allein. Auf Bitten des Papstes erschien er 773 mit Heeresmacht in Italien. Desiderius mußte sich nach langer Belagerung in seiner Hauptstadt Pavia ergeben, und Karl erklärte sich an seiner Stelle zum Herrscher der Langobarden. Er führte jetzt auch den Titel Patricius, den ihm einst Papst Stephan II. mit seinem Vater und Bruder in St-Denis verliehen hatte, so daß der volle Titel seiner Würden lautete: „König der Franken und Langobarden und Patricius der Römer." Während der sich lange hinziehenden Belagerung Pavias war Karl nach Rom gekommen, um dort das Osterfest des Jahres 774 zu feiern. In feierlicher Weise, wie man früher den Exarchen empfing, holte man den ersten nordischen Beschützer ein, der die Ewige Stadt

betrat. Schon dreißig Miglien vor Rom, am Braccianosee, begrüßten ihn die römischen Behörden im Auftrage des Papstes mit dem Banner der Stadt. Am Fuße des Monte Mario hatten die Truppen Roms Aufstellung genommen; auch die Schulkinder standen dort mit Palmen und Ölzweigen, und mit lautem Freudenruf wurde Karl willkommen geheißen. Als Karl dann die Vertreter der römischen Kirche mit Kreuzen und Fahnen herankommen sah, stieg er vom Pferde und legte die noch übrige Strecke nach der Basilika des hl. Petrus zu Fuß zurück.

In dem Atrium von St. Peter erwartete Hadrian den hohen Besuch. Frommem Brauche folgend, küßte Karl jede der Stufen, die zum Atrium hinanführten. Unter Umarmung begrüßten sich Papst und König; dann betraten sie Hand in Hand das Innere der Basilika, während der Klerus und alle Anwesenden das „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn" anstimmten. Nachdem Karl und seine Begleitung ihre erste Andacht verrichtet hatten, stieg Hadrian mit ihnen in die Gruft des heiligen Petrus hinab, und dort, an der ehrwürdigsten Stätte Roms, schworen sich Papst und König gegenseitig Treue. Nun zog man in die Lateranbasilika, wo Karl den österlichen Taufzeremonien beiwohnte, die damals bereits nicht mehr in der Osternacht, sondern am Nachmittag des Karsamstags stattfanden. Zum feierlichen Gottesdienst des Ostersonntags wurde Karl auf Geheiß des Papstes durch die römischen Behörden und Truppen aus seiner Wohnung nach S. Maria Maggiore geleitet. Am Ostermontag wohnte er der Pontifikalmesse in St. Peter, am Osterdienstag der in St. Paul bei, und nachdem er so an den berühmtesten Kirchen und Grabstätten seine Andacht verrichtet hatte, begannen am Ostermittwoch wichtige politische Verhandlungen in St. Peter, die damit endeten, daß Karl sich bereit erklärte, dem Papste eine Urkunde ausstellen zu lassen, in der die Versprechungen wiederholt wurden, die Pippin vor seinem Zuge nach Italien 754 dem Papste Stephan II. in einer Urkunde zu Quierzy hatte übergeben lassen. Das neue Schriftstück wurde von Karl und seinen Großen, wie es schon früher in ähnlichen Fällen üblich war, zuerst auf den Altar des heiligen Petrus, dann auf die Confessio niedergelegt, damit es der heilige Petrus gewissermaßen in Empfang nehme, denn es war ausgestellt dem heiligen Petrus und seinen Nachfolgern, und der Apostelfürst war darin direkt angeredet worden. Erst nach dieser Zeremonie übergaben sie es dem Papst, nachdem sie noch einen feierlichen Eid geschworen, alle darin enthaltenen Versprechungen zu erfüllen. Daß man die Beziehungen, die so angeknüpft wurden, nicht allein auf die Besitzfragen des Kirchenstaates beschränkte, geht daraus hervor, daß Karl als Geschenk des Papstes eine Sammlung der Canones des Dionysius Exiguus, die durch einzelne päpstliche Dekretalen vermehrt war, mit sich nahm.

Er ließ sich angelegen sein, das Seinige zu tun, um die Kenntnis der in der römischen Kirche maßgebenden Rechtsquellen als kirchlicher Norm und amtlicher Aufzeichnung des christlichen Rechts zu verbreiten. Man nannte die Sammlung die Dionysio-Hadriana oder Hadriana. Sie verdrängte die früheren im Frankenreich in Gebrauch befindlichen

Kirchenrechtssammlungen und wurde auf dem Konzil von Aachen 802 als „Codex canonum" erklärt, als allgemein gültiges Gesetzbuch der fränkischen Kirche.

Die Ausführung des Schenkungsversprechens, das Karl damals so feierlich ausgestellt und übergeben hatte, begegnete aber mannigfachen Schwierigkeiten. Der Boden, auf dem die päpstlichen Ansprüche fußten, war durch die folgenden Ereignisse schnell verdeckt worden. Für die lateinische Bevölkerung, die nicht hatte langobardisch werden wollen, hatte Stephan II. einst die Hilfe Pippins gegen die Langobarden erbeten; als Vertreter des hl. Petrus, als Oberhirt der Kirche hatte er die Hilfe erhalten. Der Gedanke war bald in den Hintergrund getreten, daß der Papst zur Wahrung nationaler Interessen einst über die Alpen gezogen war. Pippin hatte nur für die Ehre des hl. Petrus, für die Freiheit und Macht der römischen Kirche sein Schwert gezogen. Daß die Römer ihn um Hilfe anriefen, wird ihn ebensowenig gerührt haben, als die Bitte des griechischen Gesandten ihn dazu gebracht hatte, die den Langobarden abzunehmenden Länder dem byzantinischen Kaiser zu übergeben, der so gar nicht es vermocht hatte, die seinem Herrscherrecht entsprechenden Pflichten zu erfüllen. So waren die Päpste darauf angewiesen, weniger von der rechtlichen Basis ihrer Ansprüche, als von der Ehre und dem Ansehen des heiligen Petrus zu sprechen, die allerdings durch die Gründung eines Kirchenstaates am besten gewahrt und gesichert wurden. Das Mittel, durch das die Rückgabe der langobardischen Eroberungen bei Pippin erlangt worden war, wurde zum Zweck. Fortan war fast nur noch von der Erhöhung und Erweiterung der römischen Kirche die Rede, immer seltener von den Römern, die gegen die langobardischen Barbaren geschützt werden wollten. Die weltliche Hoheit des Papstes, die zuerst nur als Mittel des Schutzes gegen die Langobarden gedacht, dann offen als Zweck hingestellt war, wurde zum Rechtstitel, den Karl allerdings durch die neue Urkunde anerkannt hatte. Als er aber dann Langobardenkönig geworden war, betrachtete er die Lage von einem anderen Gesichtspunkte aus, lernte er die Entwicklung überblicken, durch die die Rechtstitel des Papstes sich gebildet hatten. Eine papstfeindliche Langobardenmacht war jetzt nicht mehr vorhanden; der Zweck, den Stephan II. bei seiner Reise im Auge gehabt hatte, war fortgefallen.

So fragte man sich in der Umgebung Karls, ob man denn die Mittel für diesen Zweck, die weltliche Herrschaft des Papstes, noch weiter in der gleichen Weise anzuerkennen brauchte. Den Schutz über die mittelitalischen Gebiete übte ja der Papst doch nur durch den mächtigen Arm Karls aus. War es da nicht angebracht, wenn Karl auch ein Herrscherrecht über diese Gebiete zum Ausdruck brachte, konnte er es nicht auf Grund derselben Rechtsanschauung tun, durch welche die Päpste zur weltlichen Herrschaft gekommen waren? Wie er als König der Langobarden in die Stellung des Desiderius trat, so wollte er durch den erst jetzt von ihm geführten Titel eines Patricius der Römer sich das Recht zusprechen, über jene Gebiete zu verfügen, die zuletzt dem

Exarchen von Ravenna, dem Patricius, unterstanden hatten. Er legte in den Titel einen Begriff hinein, der etwas Neues an sich hatte gegenüber der Auffassung, die sein Vater und er selbst bisher von dem Titel gehabt hatten, und gewiß auch gegenüber derjenigen, in welcher die Päpste den Titel anwandten, die das Recht der Selbstbestimmung für sich und die Römer in Anspruch genommen hatten und in den Frankenkönigen nur die Schützer dieser Selbstbestimmung sehen wollten. Darum zögerte nun Karl, den Papst als weltlichen Souverän neben sich anzuerkennen; bestenfalls mochte er gesonnen sein, dem Papst eine weltliche Herrschaft unter seiner Oberhoheit zu überlassen. Aber auch dann noch behielt er sich vor, die Rechtsansprüche jener zu prüfen, die dem Papste Teile des Kirchenstaates streitig machten, wie die des Erzbischofs von Ravenna, dessen Tod im Jahre 777 allerdings die Lage für den Papst erleichterte.

Hadrian mußte den von Karl gewünschten Weg einschlagen und ihm seine Rechtsansprüche im einzelnen nachzuweisen suchen, für die freilich andere Titel nicht vorlagen als die Patrimonienschenkungen. In dieser Lage erinnert Hadrian im Jahre 778 Karl an die Zeiten Konstantins des Großen mit dunklen, viel erörterten Worten: „Wie in den Zeiten des heiligen römischen Papstes Sylvester von dem frommen Konstantin, dem großen Kaiser seligen Angedenkens, durch dessen Freigebigkeit Gottes heilige katholische und apostolische römische Kirche erhoben und erhöht worden ist, und wie dieser ihr in diesen Teilen des Abendlandes Macht zu verleihen geruhte, so möge in der Gegenwart unter eurer glücklichen Regierung und zu unseren Zeiten Gottes heilige Kirche, nämlich die des heiligen Apostels Petrus, sprossen und frohlocken und mehr und mehr dauernd erhöht werden, damit alle Völker, welche davon Kunde erhalten, sagen können: Herr, bewahre den König und erhöre uns an dem Tage, an dem wir zu dir rufen; denn siehe, ein neuer allerchristlichster Gotteskaiser Konstantin ist uns in dieser Zeit entstanden, und durch ihn hat Gott seiner heiligen Kirche, der des heiligen Apostelfürsten Petrus, alles zu verleihen geruht."[1] Man hat die Worte Hadrians in Beziehung gebracht zu der falschen Schenkungsurkunde Konstantins, die am besten geeignet erscheinen konnte, den von Karl geforderten, schwer zu führenden Nachweis über die rechtliche Begründung der päpstlichen Ansprüche durch eine Urkunde zu erbringen. Nach meinem Ermessen ist hier nur der legendarische Untergrund zu erkennen, auf dem ein späterer, gewissenloser, aber sehr gelehrter Fälscher sein Fabrikat aufbauen konnte, und diejenigen gehen zu weit, welche meinen, aus der angeführten Stelle sei notwendigerweise bereits das Vorhandensein einer Fälschung zu folgern. Sicherer ist dies, daß wir in den Gedanken Hadrians den Ansatz sehen zu dem Plan, Karl, den Schützer der neuen abendländischen Völkergemeinschaft, als den Nachfolger Konstantins, als den Kaiser im Westen zu bezeichnen.

[1] M. G. Epp. III, 587.

Schließlich kam es zwischen Karl und Hadrian zu einem Vergleich. Es konnte nicht im Sinne Karls liegen, es zu einem Bruche mit dem Papst kommen zu lassen. Dafür hatte er eine zu hohe Achtung vor der geistlichen Autorität des Heiligen Stuhles, dafür brauchte er die päpstliche Autorität zu notwendig bei den großen Plänen, sein immer mehr sich ausbreitendes Weltreich auch innerlich zu einem Kulturreich zu vereinen, dessen geistiger Mittelpunkt der Papst war. Auch muß es ihm damit Ernst gewesen sein, seine Verpflichtungen auszuführen, die er teils selbst in St-Denis auf sich genommen, teils als ein Erbe seines Vaters überkommen hatte, und die er als bindend anerkannte. Auch Hadrian, der seine Lage wohl erkannte, war zu klug, um einem billigen Ausgleich zu widerstreben. Bei einem neuen Besuch Karls in Rom 781 kam der Ausgleich zustande. Der Papst verzichtete darauf, seine Forderungen fernerhin auf die Versprechungsurkunde von Quierzy aufzubauen, verlangte nicht mehr die Souveränität über Spoleto und Tuscien, und gab sich im wesentlichen zufrieden mit dem Exarchat, der Pentapolis und dem Dukat von Rom. Dafür wurden die persönlichen Beziehungen zwischen dem Papst und seinem Patricius neu verstärkt. Der Papst salbte die beiden Söhne, die Karl bei sich hatte, Pippin und Ludwig, zu Königen und setzte ihnen Kronen auf. Der vierjährige Pippin, den der Papst aus der Taufe gehoben und zugleich als sein Patenkind erklärt hatte, war dafür ausersehen, als König von Italien unter von Karl eingesetzten Regenten eine selbständige Regierung für das Langobardenreich zu bilden; Ludwig aber sollte als König Aquitanien regieren. Karl erkannte den Papst als Souverän im Kirchenstaat an, behielt sich nur in seiner Eigenschaft als Patricius das Recht vor, in Kriminalfällen als Appellinstanz angerufen werden zu können. Karl sollte dafür auch Bürgschaft leisten, daß die Papstwahl ordnungsgemäß von den Römern allein vorgenommen werden könne.

Damals fand auch eine Verständigung mit Byzanz statt, wo die Kaiserin Irene, die seit dem Tode ihres Gemahls, des Kaisers Leos IV. († 780), für ihren unmündigen Sohn die Regentschaft führte, die Bilderverehrung wieder einführen wollte und Anschluß bei dem Papst und Karl suchte. So beginnt Hadrian im Jahre 781 die Urkunden nach seinen Regierungsjahren zu datieren, nicht mehr nach den Kaiserjahren. Er läßt eigene Münzen schlagen als Herr von Rom. Da auch nach dem Jahre 781 uns wieder Spuren des Briefwechsels zwischen Rom und Konstantinopel begegnen, so können wir daraus schließen, daß damals eine Verständigung zwischen dem Papste und dem griechischen Kaisertum erfolgte, daß Byzanz die neue Lage in Italien und damit den Kirchenstaat gewissermaßen anerkannte.

Die Kaiserin und ihr Sohn Konstantin VI. luden den Papst im Jahre 785 ein, dem Konzil zu Nicäa, das den Bilderstreit beilegen sollte, persönlich beizuwohnen. Wenn die Verhältnisse Italiens nicht von Konstantinopel wenigstens stillschweigend anerkannt worden wären, wie hätte dann Hadrian in seinem Antwortschreiben Karl „seinen Sohn

und Gevatter, den König der Franken und Langobarden, den Patricius der Römer", als Beispiel für die byzantinischen Herrscher hinstellen können? Es sind die Worte Hadrians über Karl nach mehr als einer Seite beachtenswert. „Unseren Ermahnungen gehorchend und in allem unseren Willen erfüllend" — so schreibt Hadrian von Karl —, „hat er alle barbarischen Völker des Abendlandes unter seine Füße gebeugt . . . Daher hat er auch durch seine mühevollen Kämpfe der apostolischen Kirche Gottes in seiner großen Liebe mehrere Geschenke zu dauerndem Besiz dargebracht, sowohl Provinzen als Städte, Burgen und andere Territorien, und er hat die Patrimonien, die von dem gottlosen Volk der Langobarden besetzt waren, durch seinen tapferen Arm dem Apostel Petrus wieder zurückgegeben, dem sie auch mit Recht zugehörten. Er hört nicht auf, täglich Gold und Silber für die Ausstattung des Gottesdienstes und die Armenspenden darzubringen."[1]

Deutlicher konnte der Papst die Befriedigung nicht zum Ausdruck bringen, mit welcher er seine Beziehungen zu Karl ansah. Zugleich erkennen wir, wie der Papst mit Karl zusammen sich als Vertreter einer neuen Gemeinschaft neben das Reich im Osten stellt. Es bedurfte nicht mehr viel, um die politische Einheit im Westen als ein neues Kaisertum hervortreten zu lassen, dem der Bund zwischen Papst und Kaiser das Kennzeichen gab. Der Papst hatte recht, die Fortschritte der Machtentwicklung Karls als Kulturerrungenschaften für das Abendland zu preisen. Karls Macht war zu einer universalen geworden.

Mit seinen Waffen war er tief in das noch am Heidentum zäh festhaltende Sachsenland vorgedrungen und sicherte dort, wenn auch erst nach schweren, dreißigjährigen Kämpfen, die Herrschaft der Franken und des Christentums. Alle deutschen Stämme gehorchten Karl. Nachdem er dem bayrischen Herzogtum durch Tassilos Verurteilung ein Ende gemacht und Bayern fest an das Reich geschmiedet hatte, begann die fränkische Kirche die Mission bei den Slawen in den Ostalpen, die nach Osten gesichert wurde durch die Unterwerfung der Avaren. Noch mehr wird man in Rom die Fortschritte Karls im Südwesten gewertet haben, wo er gegen den Islam ein Bollwerk schuf. Das alte Herzogtum Aquitanien, das schon Pippin seinem Reiche neu angegliedert hatte, wurde von Karl zur Offensive gegen den Islam ausersehen und mit besonderer Gewalt ausgestattet, indem er seinen dreijährigen Sohn Ludwig 781 dort zum Vizekönig bestellte und eine Regentschaft ihm zur Seite setzte. Ein Teil des alten Westgotenreiches, Septimanien, das Land zwischen den Pyrenäen und der unteren Rhone wurde Aquitanien zugeteilt. Karl wagte dann einen Vorstoß über die Pyrenäen, der zuerst zwar nicht gelang, aber Karl zu besonderem Ruhm angerechnet wurde; führte er ja dazu, daß man später Karl und die Seinen in dem Rolandsliede zu Kreuzzugshelden stempelte. Karl nahm den Versuch bald wieder auf. Nachdem er bei Carcassonne zum letzten Male nördlich der Pyrenäen die Sarazenen zurückgeschlagen, richtete

[1] Mansi, Concil. XII, 1075 f.

er im Süden der Pyrenäen 795 die spanische Mark ein und eröffnete der Christenheit die Aussicht, die Maurenherrschaft auf der Pyrenäenhalbinsel wieder erschüttern zu können.

So reichte Karls Herrschaft von dem Ebro bis zur Eider oben in Schleswig, von der friesischen Küste bis nach Dalmatien und in den Süden Italiens. Seit dem Untergang des römischen Reiches war eine solche Macht noch nicht im Westen zusammengebracht worden. Auch Herrscher, die ihm nicht unterstanden, suchten seine Freundschaft wie die eines Oberherrn. Alphons, der Gebieter des Königreiches in Asturien-Galicien, der seine Freundschaft besonders schätzte als die eines Bundesgenossen gegen die Araber, übersandte nach glücklichen Siegen einen Teil seiner Beute. Die schottischen und irischen Fürsten bezeichneten sich als seine Untergebenen und Diener. Ein König von Northumbrien ward unter seiner Mitwirkung eingesetzt. Karl konnte tatsächlich als Herr des Abendlandes gelten. Diese Herrschaft bekam eine besondere moralische Bedeutung durch seinen Bund mit der Kirche. Für die Ausbreitung des Christentums kämpften seine Krieger an den Ufern der Elbe wie der Donau und an den Abhängen der Pyrenäen. Wie notwendig für den Papst der Freundschaftsbund mit Karl war, zeigte und erfuhr bald der Nachfolger Hadrians.

Als Hadrian im Jahre 795 starb, nach dem Tode noch hoch geehrt von Karl, erneuerte sein Nachfolger Leo III., wieder ein Römer, sogleich das Abkommen und das Freundschaftsbündnis mit Karl. Er zeigte dem Frankenkönig seine Wahl an und gelobte ihm Treue. Zugleich ließ er Karl Schlüssel von der Confessio des hl. Petrus mit einer Fahne der Stadt Rom überreichen und bat, einen fränkischen Großen nach Rom zu schicken, der die Bewohner des Kirchenstaates in Eid und Pflicht des Papstes nehmen sollte. Wahrscheinlich nicht lange danach schloß dann Leo mit Karl ein Abkommen gleich jenem, das Hadrian mit Karl im Jahre 781 geschlossen hatte, nur daß die genauer bestimmte Schenkung der Sabina wie die Schenkung einiger beneventanischer und tuscischer Städte unter den Gebietsschenkungen Erwähnung fand; auch scheinen noch nähere Bestimmungen über die Hoheitsrechte des Patricius hinzugekommen zu sein. Die päpstliche Kanzlei begann die Jahre nach Karls Regierung zu datieren. Ein Aufstand, der, geführt von Hadrians Verwandten, gegen Leo losbrach, legte diesem noch näheren Anschluß an Karl nahe. Am 25. April 799, als der Papst nach alter Sitte zu Pferde die Markusprozession führte, überfiel man ihn und warf ihn vom Pferde. Man riß ihm die pontifikalen Gewänder ab, und es fehlte nicht viel, daß man ihm nach byzantinischer Art Augen und Zunge ausgerissen hätte. In dem Kloster S. Erasmo sperrte man ihn ein. Da gelang es ihm, an einem Seile sich herablassend, mit Hilfe seiner Getreuen nach St. Peter zu entkommen. Aber in Rom fühlte er sich nicht sicher, gegen die Römer selbst bedurfte er eines Schutzes, den ihm nur Karl gewähren konnte.

Zum zweiten Male ging ein hilfeflehender Papst über die Alpen. Als erster Papst betrat Leo III. deutschen Boden und traf Karl in

Paderborn im Juli 799. Papst und König umarmten sich unter Küssen und Tränen. Königliche Gesandte führten Leo nach Rom zurück, hielten Gericht über seine Gegner. Aber das genügte nicht. Karl mußte selbst nach Rom kommen. Als dann die Vorwürfe der Gegner wieder erhoben wurden, legte Leo einen Reinigungseid auf der Kanzel von St. Peter ab. Das war am 23. Dezember 800. An demselben Tage trafen Mönche aus Jerusalem als Abgesandte des Patriarchen ein, die dem Frankenherrscher die Schlüssel des Heiligen Grabes und des Kalvarienberges, dazu auch Schlüssel der Stadt Jerusalem und eine Fahne überreichten, wodurch der Patriarch dem Frankenkönig als Oberherrn symbolisch huldigte und seinem Schutze die heiligsten Stätten der Christenheit anvertraute. Nichts konnte deutlicher Karl als einen Weltenherrscher, den Schutzherrn der Christenheit erscheinen lassen. Dem entsprach offenbar der Titel „König der Franken und der Langobarden, Patricius der Römer" nicht mehr. Als den Herrn eines christlichen Völkerbundes wollte man ihn bezeichnet sehen, nicht als Herrscher einzelner Reiche. Eine große, internationale Einheit sollte sein Reich bilden. Welche Bezeichnung man in Rom dafür wählte, konnte nicht zweifelhaft sein.

Die Erinnerung an das römische Kaisertum, der Glaube an die Fortdauer desselben bis zum Ende der Zeiten war auch jetzt nicht erloschen. Im Gegenteil. Indem die klassischen Studien eben jetzt wieder aufgefrischt wurden, bekam dieser Glaube neue Nahrung. Mit einem Kaisertum an der Spitze konnte das Abendland allein dem Herrscher in Konstantinopel ebenbürtig gegenübertreten. Man wußte es wohl in Rom, daß in Konstantinopel der Kaiser seit den Zeiten der Pulcheria (450) die Krone aus den Händen der Patriarchen zu empfangen pflegte. Man konnte es ja im Papstbuch[1] lesen, daß dort einmal schon ein Papst, Johannes I. (526), einem byzantinischen Kaiser die Krone aufgesetzt hatte, indem er an einem Osterfeste den Patriarchen vertreten hatte. Sollte nicht jetzt im Abendlande der Papst an seinem Beschützer dieselbe ehrende Weihehandlung vollziehen, die ein Patriarch im Osten längst vornahm? Hatte nicht viel mehr Recht dazu ein Papst, nachdem ein Vorgänger desselben dem Stamm der Karolinger zur Königswürde bei den Franken verholfen hatte?

Ein Kaiser des Westens allein konnte mit dem Oberhaupt des Islam, dem Kalifen in Bagdad, in dessen Händen die Christen in Jerusalem waren, würdig über die heiligen Stätten verhandeln. Roms Glaube, Roms Bildung, Roms große Traditionen bildeten das geistige Band, das alle Untertanen des Reiches Karls umschloß. Wonach konnte das Reich anders benannt werden als nach Rom, der Stadt, die wie keine andere die Kaiserstadt genannt werden konnte, wo auch das größte Heiligtum des Abendlandes, das Grab des Apostelfürsten, war? Karl hatte ja auch die Macht eines Kaisers, die allen offenbar war.

---

[1] Lib. pontif. ed. Duchesne I, 275 (Vita Iohannis I).

Die Frage lautete ähnlich wie bei der Erhebung Pippins zum Frankenkönig jetzt für seinen Sohn: Sollte nicht derjenige, der die Macht eines Kaisers hatte, auch Kaiser genannt werden? Sollte der Herr von Rom nicht als römischer Kaiser ausgerufen werden?

Bei dem Pontifikalamt am Weihnachtstage des Jahres 800, nach damaliger Rechnung am Anfang eines neuen Jahres und Jahrhunderts, als Karl vor dem Grabe des Apostelfürsten sich vom Gebete erhob, setzte der Papst Leo III. ihm die Krone auf das Haupt, und das versammelte Volk rief: „Karl, dem frömmsten Augustus, dem von Gott gekrönten, großen, Frieden schaffenden Kaiser Leben und Sieg!" Feierlich ward so der neue Kaiser vom Volke begrüßt, der Papst aber adorierte ihn nach byzantinischem Zeremoniell, indem er ihm kniend huldigte. Dann salbte der Papst Karls ältesten, gleichnamigen Sohn, der ihm einst zur Nachfolge bestimmt war.

Karl war durch die Krönung, wie sein Biograph Einhard sagt,[1] überrascht, und diese Angabe haben wir kein Recht zu bestreiten. Wenn die Idee, die ihr zugrunde lag, ihm auch nicht fremd war, so war doch die Form, in der sie zum Ausdruck gebracht wurde, ohne daß er ausdrücklich vorher seine Zustimmung gegeben hatte, in römischen Kreisen mit dem Papst vereinbart worden. Karl gab auf solche archaistische Formen nicht viel, die ihm fremdartig erschienen. Wie er die fränkische Kleidung der römischen vorzog, so fühlte er sich in römischen Formen nicht wohl und legte er kein Gewicht darauf, in Rom als Kaiser zu prunken. Er nahm darum die Krönung hin als eine besondere Weihe und Huldigung an Roms geweihter Stätte, ohne seinerseits zunächst darauf besonderen Wert zu legen und ohne damit besondere Verpflichtungen auf sich zu nehmen. Dem Papste hat er ein Recht auf die Anerkennung der Herrschaft für seine Söhne, auf deren Krönung nicht zusprechen wollen. Das geht schon daraus hervor, daß er selbst später, 813, seinem Sohne Ludwig zu Aachen in feierlicher Weise die Krone aufsetzte, während die Anwesenden riefen: „Es lebe der Kaiser Ludwig!" Erst drei Jahre darauf wiederholte die Krönung Papst Stephan V. in Reims. Ebenso war es bei Lothar, Ludwigs Sohn, der zuerst 817 von seinem Vater Ludwig in Aachen, dann von Papst Paschalis I. bei seinem Besuche in Rom 823 gekrönt wurde. Rom wurde nicht die Residenz Karls. Er erschien dort nach der Kaiserkrönung nicht mehr. Aachen zog er der alten Kaiserstadt vor. Ludwig, der zweite der neuen Kaiser, ist überhaupt als solcher nie nach Rom gekommen.

Leo III. hatte in der Weihnacht 800 aus eigenem Entschluß gehandelt, wenn auch die Römer ein Wort mitsprechen wollten. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Römer nachher Karl als ihren

[1] Vita Caroli c. 28. Trotzdem Himmelreich, Die Kaiserkrönung Karls (Kerkrade 1920), und Halphen, Revue hist. 134 (1920), 58 ff. die Angabe von Einhard beiseite setzen oder umdeuten wollen, halte ich an ihr, so wie sie ungezwungen aufzufassen ist, fest. Man sucht m. E. die Erklärung zu viel in den späteren Auffassungen, statt in den vorhergehenden.

Herrn begrüßten. Aber der Papst ist doch die allein handelnde Person. Indem er dem am Apostelgrabe knienden Kaiser bei der Messe die Krone aufsetzte und bald nachher an dem ältesten gleichnamigen Sohn des Kaisers, dem König Karl, der zur Nachfolge in der Kaiserwürde berufen war, die Salbung vollzog, handelte er nicht allein als Vertreter der Römer, als Herrscher des Kirchenstaates, des letzten Restes des alten römischen Reiches, nach dem Beispiel der Hofbischöfe von Konstantinopel, sondern als einziger Hoherpriester, als Stellvertreter Gottes auf Erden. Das Beispiel des Alten Bundes, in dem die Hohenpriester die Könige salbten, das nicht bei den Griechen, aber im Abendlande bei den Westgoten, Iren, Angelsachsen und zuletzt bei den Franken eingeführt worden war, wurde hier zur größten Symbolik, indem es sich mit den römischen Traditionen verband und den Nachfolger des Apostelfürsten zur Handlung bestimmte. Wie die Juden das auserwählte Volk Gottes waren, so sollte die neue Kulturgemeinschaft des Abendlandes als Gottesgemeinschaft in ihrem vom Papst gekrönten Oberhaupt feierlichst eingesegnet werden, dessen Sohn durch die Salbung als von Gott zur Nachfolge berufen dargestellt wurde.

Das war nicht eine einfache Erneuerung des römischen Kaisertums im Westen. Durch die enge Verbindung mit der Kirche, deren Schutzherr der Gekrönte sein sollte, wurde etwas Neues geschaffen. Die alten Kaiser führten auf Augustus ihre Gewalt zurück. Das neue Kaisertum sollte in ganz besonderem Sinne eine Herrschaft von Gottes Gnaden und nach Gottes Willen sein. Der neue Kaiser sollte sein Reich, einen auserwählten Völkerbund, so leiten, daß Gottes Gesetze und christliche Ordnung überall maßgebend sein sollten; das Reich Gottes sollte auf Erden aufgerichtet werden, um zu triumphieren über alle anderen Reiche und sich auszubreiten über die ganze Welt. Wie es nur einen Stellvertreter Christi in Rom gab, so sollte der so sichtlich als weltlicher Schutzherr der Kirche ausgezeichnete und geweihte Kaiser nur einer sein, dem keiner gleichkam, und mit ihm sollte seine Nachkommenschaft als eine zum Erbe auserwählte erscheinen. Es lag ein außerordentlich hoher Idealismus in diesen Gedanken, aber die symbolische Handlung, die die Gedanken zum Ausdruck bringen sollte, wurde bald begriffen und verbreitete sich in immer weitere Kreise, lebte, so oft ihr auch die Tatsachen auf das grellste widersprechen mochten, immer von neuem auf, beherrschte das Mittelalter. Können wir uns darüber wundern, die wir sehen, wie der Gedanke des Völkerbundes, nachdem er in unserer Zeit ausgesprochen wurde, den tiefsten Eindruck allenthalben hervorgerufen hat? Kann der Gedanke des friedlichen Zusammenwirkens der Völker zur Pflege edler Humanität überhaupt jemals ganz ersterben? Dieser Gedanke hatte damals einen festeren Untergrund als je vorher und nachher. Denn er beruhte auf einem festen gemeinsamen Glauben, auf einer bereitwillig anerkannten kirchlichen Einheit, auf Kulturtraditionen, denen alle folgen wollten. Man gab sich voll Jubel der Erwartung hin, daß eine neue Zeit angebrochen sei, die besser als alle vorhergehenden Zeiten der Menschen

Glück begründen und sie ihrem ewigen Ziele zuführen werde. Es waren schwindelnde Hoffnungen, von denen sich wenige verwirklichen sollten. Aber daß die Menschen so hoffen konnten, war doch für sie, wie auch für viele nach ihnen, ein Glück. Die trübe Auffassung, daß man im Greisenalter stehe, dem Absterben der Menschheit nahe sei, schwand. Man fühlte sich jung, voll Schaffens- und Gestaltungskraft, wollte führend den Völkern vorangehen. Nicht die Barbarei stellte man mehr der Antike gegenüber, sondern man hatte endlich begriffen, daß die Vereinigung barbarischer, aber gesunder Naturkraft mit dem, was sich an Gutem aus den alten Traditionen erhalten hatte, eine bessere neue Gemeinschaft und Gesellschaft hervorgebracht hatte. Darin täuschte man sich nicht. Die abendländische Völkergemeinschaft wurde zur Führerin der Weltkultur. Das mit der elenden Bezeichnung Mittelalter gelästerte Zeitalter sah die Jugendzeit der abendländischen Nationen, ihrer Städte, ihrer Literaturen, ihrer Universitäten, die Zurückweisung des Islam aus der Pyrenäenhalbinsel, begründete eine immer weitere Eroberung der Weltmeere und die Ausbreitung des Christentums über die ganze Erde.

Daß die Römer zuerst diese hohe Idee begriffen, gereicht ihnen zu besonderer Ehre, konnte von ihnen aber auch zuerst erwartet werden. Die letzten Vorfälle hatten ihnen gezeigt, daß sie einen Schutzherrn dringend notwendig hatten, der sie gegen sich selbst schützte, Frieden und Ordnung unter ihnen aufrechterhielt. Daß dieser Schutzherr sich Patricius der Römer nannte, konnte ihnen kaum genügen. Denn was bedeutete der Titel eines Patricius der Römer neben dem eines Königs der Franken und Langobarden? Neben den großen Machtbefugnissen, die in diesem letzteren Titel lagen, nahm sich der Titel eines Patricius der Römer nur winzig aus, schien fast nur ein Anhängsel zu den anderen Machtbefugnissen zu sein, erinnerte an die traurigen Zeiten, da Rom eine vernachlässigte Provinz des byzantinischen Reiches war, die von Ravenna aus durch einen verhaßten Statthalter des fremden Kaisers in Konstantinopel verwaltet worden war. Diese Zeiten sollten ein für allemal vorbei sein. Nicht deshalb wollte man in Rom der byzantinischen Herrschaft ledig geworden sein, um von dem Frankenherrscher, der auch noch der Nachfolger der Langobardenkönige unseligen Angedenkens war, so nebenbei beaufsichtigt und beschützt zu werden. Die Titel eines Herrschers über Franken und Langobarden hatten bei ihnen auch keinen angenehmen Klang. Das waren barbarische Stämme. Da war doch der Titel, den der Kaiser in Konstantinopel trug, ein ganz anderer; das war der Nachfolger der Kaiser, deren stolze Reihe bei ihnen angefangen hatte. Erinnern wir uns, daß man in Rom die barbarischen Namen eines Willibrord und Winfrid in die römischen eines Klemens und Bonifatius eintauschte. So wollte man jetzt die barbarischen Herrschertitel, an die der byzantinische Beamtentitel nur ein Anhängsel war, in einen rein römischen Titel eintauschen den höchsten, den Rom einst zu vergeben hatte. In den Aufständen, die in Rom so oft gegen die Frankenfreunde und die

ihnen folgenden Päpste ausgebrochen waren, mag der Vorwurf nicht selten ertönt sein, daß es für Römer schmählich sei, unter Barbaren zu stehen. Diejenigen nichtfränkischen Pilger, die zu ihnen kamen, um Roms Märtyrergräber zu besuchen und seine alten Traditionen zu bewundern, mögen den Römern wohl auch ihr Bedauern ausgedrückt haben, daß sie selbst nicht mehr fähig waren, sich eine eigene Schutzherrschaft zu geben.

Das wollten die Römer nun zum Ausdruck bringen, indem sie ihren Schutzherrn gleichsam selbst erkoren, nicht als einen Fremden, als einen Barbaren, sondern als den Ihrigen bezeichneten, der die stolze Kaiserreihe wieder bei ihnen fortsetzte, der als Kaiser der Römer niemandem im Westen fremd, vielmehr allen gemeinsam war. Niemand von ihnen brauchte dann mehr beschämt nach Konstantinopel hinüberzublicken. Rom hatte ja wieder seinen eigenen Kaiser. Dazu einen Kaiser, der Gott viel näher stand, da der Stellvertreter Christi ihm die Krone gegeben, ihm eine besondere christliche, religiöse Mission erteilt hatte, durch die Staat und Kirche nebeneinander unter einem Dache zu wohnen bestimmt waren. Die Kaiserkrönung durch den Papst schloß den Cäsaropapismus aus, ließ die Unterscheidung der beiden Gewalten deutlich hervortreten, die eine als die Gott nähere, geistliche, die andere als die an irdischer Macht gewaltigere. Die Inhaber der geistlichen Gewalt sicherten sich noch mehr als früher persönlich den Inhaber der obersten Macht im Westen, sie adelten und erweiterten zugleich aber dessen Sphäre in geistigem Sinne. Die Erinnerung an Rom sollte den Kaiser überall hin begleiten, nicht mit dem Titel eines Patricius ihn bloß an seine Pflicht als Schutzvogt des Kirchenstaates gemahnen, sondern ihm die ideale Mission vor Augen halten, Roms Glauben und Einrichtungen überallhin zu verbreiten. Nach Roms Muster sollten die Einrichtungen im Frankenreiche erneuert, die Wissenschaften und Künste gepflegt werden. Rom hatte die Reiche der Angelsachsen zu hoher Kultur emporgehoben; angelsächsische Missionare, die in Roms Auftrag und nach Weisung der Päpste die fränkische Kirche erneuert hatten, zeigten, welche Keime von Rom aus verbreitet werden konnten. Sie zu schützen sollte des Kaisers Aufgabe, des Kaisers Ehre sein. Zumal gegen die Feinde des christlichen Glaubens, gegen Heiden und Sarazenen brauchte die Kirche einen machtvollen Beschützer. Der Kaiser sollte das Schwert der Kirche sein.

Mochte Karl vielleicht anfangs nicht ohne Mißtrauen die neue Würde, zu deren Übertragung er nicht den Anstoß gegeben hatte, angesehen haben, sein idealer Sinn begriff doch bald die hohe Idee, die darin lag. Er zeigte deutlich, daß er seinem Herrscherberuf jetzt eine höhere Auffassung zugrunde legte. Im Frühjahr 802 verordnete er, daß in seinem weiten Reiche alle Geistlichen und Laien, die ihm als König sich früher zur Treue verpflichtet hatten, nun ihm als Kaiser einen neuen Treueid leisten sollten, und alle, die noch nicht geschworen, sollten nun vom zwölften Jahr ab sich ihm so geloben. Das Gelöbnis solle dann besonders noch darauf sich beziehen, daß ein

jeder sich in dem heiligen Dienste Gottes gemäß Gottes Befehl nach seinem Verstande und seinen Kräften voll erhalten solle, weil der Kaiser nicht allen einzeln die nötige Sorge und Zucht zukommen lassen könne. Keiner solle weiter durch falschen Eid oder anderen Trug Knechte oder Land oder irgend etwas anderes dem Kaiser vorenthalten. Keiner solle sich irgendwie schuldig machen durch Raub, Betrug oder Beleidigung an den heiligen Kirchen Gottes, Witwen, Waisen und Fremden, deren Beschützer nächst Gott und den Heiligen der Kaiser sei. Dann folgen noch andere Mahnungen, die staatlichen Pflichten getreu zu erfüllen, den Kriegsdienst getreu auf sich zu nehmen, den Befehlen des Kaisers zu folgen, Schulden und Zins zu bezahlen, bei Gericht das Recht zu wahren und zu üben. Wir sehen daraus, wie Karl bestrebt ist, eine neue sittliche Ordnung aufzustellen, die im engsten Anschluß allerdings an seine Person gedacht ist. Darum soll er auch als Lieblingslektüre Augustins Schrift vom Gottesstaat sich haben vorlesen lassen. Alle Geistlichen sollten für das Wohl des Kaisers und seiner Familie beten. Die kirchlichen Normen, wie sie in den Konzilsbeschlüssen und päpstlichen Dekreten vorlagen, sollten zur Richtschnur für die Kirche genommen werden, für die Klöster aber die Regel des hl. Benedikt; die alten Stammesgesetze sollten einer Revision unterzogen werden. Die Einheit im Glauben sollte alle Angehörigen seines Reiches als geistiges Band umschließen, der Dienst Gottes die Quelle der Pflichten gegen Staat und Kaiser sein. Seine neue Würde wollte Karl auch Byzanz gegenüber zum Ausdruck bringen, und viel lag ihm daran, die Gleichberechtigung zu erlangen, die man ihm von dort verweigerte. Nach langen Verhandlungen kam erst in den Jahren 812/13 ein Vergleich zustande, durch den Karl von byzantinischen Gesandten endlich als Kaiser bezeichnet wurde; dafür verzichtete Karl auf Venetien, Dalmatien und den Süden Italiens, und Venedig errang dadurch eine Mittelstellung zwischen dem Westen und Osten, durch die es eine freie Entwicklung von nicht geringer Bedeutung begründen konnte.

Wie man in Rom die Stellung Karls auffaßte, zeigt ein Mosaikbild in einem Triklinium des päpstlichen Lateranpalastes. In der Mitte sehen wir den Heiland stehend auf einem Hügel, aus dem die vier Paradiesesflüsse fließen, mit einem geöffneten Buch, auf dem die Worte „Pax vobis“ zu lesen sind, umgeben von den Jüngern, die er belehrt, darunter die Unterschrift: „Gehet hin und lehret alle Völker“. Rechts und links davon zeigen zwei Bilder, wie die Friedenslehre des Heilands sich in der Harmonie der höchsten Gewalten verwirklicht hat. In dem einen ist Christus sitzend dargestellt, zu seinen Füßen der Papst Sylvester und Konstantin; jenem übergibt er die Schlüssel, diesem das Labarum. Auf dem anderen nimmt Petrus die Stelle Christi ein. Vor ihm knien Papst Leo III. und Karl. Dem Papste übergibt Petrus als priesterliches Symbol das Pallium, das Zeichen höchster Priesterwürde, Karl, dem Beschützer der Kirche, das Banner, unter dem er für Christi Reich streiten und siegen sollte, wie ihm Leo einst bei dem Antritt

seines Pontifikates die Fahne Roms übersandt hatte. In der dazu gehörigen Inschrift: „Heiliger Petrus, gib Leben dem Papste Leo und Sieg dem König Karl" weist der Königstitel Karls darauf hin, daß das Gemälde schon vor der Kaiserkrönung Karls angefertigt wurde; die darin zum Ausdruck gebrachte Symbolik hatte nach dem Jahre 800 noch mehr Berechtigung erhalten. Denn daß man den Rahmen für die Deutung nicht weit genug spannen konnte, zeigen die Worte über dem Triumphbogen, der diese Darstellung des Reiches Gottes auf Erden einrahmt. Dort liest man den Spruch, der das hohe Lied der christlichen Kultur ist: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen, die eines guten Willens sind."

Künstler und Dichter können in der Kennzeichnung solcher idealer Auffassung schwelgen. Der Historiker wird sie auch zu würdigen wissen. Denn daß Ideale überhaupt nur aufgestellt und gezeigt werden, adelt schon eine Zeit. Aber die Geschichte hat auch die Aufgabe, Rechenschaft darüber zu geben, wie die Ideale verwirklicht worden sind, wie weit man hinter ihnen zurückgeblieben ist. Das Nebeneinanderwirken von Kaiser und Papst, die eng miteinander verbunden sein sollten, und von denen zwar jeder in seiner Machtsphäre bleiben und sich hüten sollte, in die Rechte des anderen einzugreifen, legte von vornherein ein Übergreifen des Mächtigeren nahe. Der mächtigere Teil war damals nicht der Papst. Leo III. war als Vertriebener von Karl auf den Päpstlichen Stuhl zurückgeführt worden und hielt sich dort nur durch den Schutz, den ihm die Macht Karls gewährte. Noch im Jahre 808 schrieb Leo III. an Karl gelegentlich von sich und den Bischöfen: „Wir alle suchen das Heil in eurem Dienste."[1] Karls Wort galt damals in der abendländischen Christenheit mehr als das des Papstes. Er hat sich nicht durch den Glanz des neuen kaiserlichen Titels dazu verführen lassen, töricht zu prunken und wie später Otto III. in Rom eine der Wirklichkeit nicht entsprechende Kaisermacht zu entfalten. Dafür war er zu klug und kannte er zu gut die wirklichen Grundlagen seiner Macht. Er kam nicht mehr nach Rom, wohl aber erschien der Papst Leo III. noch einmal bei ihm, in der Residenz, die sich Karl nördlich der Alpen ausersehen hatte. Das war die der Heimat des Karolingergeschlechtes naheliegende Pfalz in Aachen, das Karl der warmen Bäder wegen liebte, und wo er in seinen letzten Jahren in der Regel verweilte.

In Aachen baute sich Karl einen Palast neben einem Münster, das als die Hof- und Staatskirche glänzen sollte wie die Hagia Sophia Justinians. Gleich dieser ließ er sie als zentrale Anlage mit mächtiger Kuppel erstehen, wenn auch das nächste Muster dafür aus der Stadt Theoderichs, aus S. Vitale in Ravenna, entnommen wurde. Werkleute aus allen Teilen des Reiches wurden dafür herbeigezogen. Rom, Ravenna und die Ruinen von Trier mußten Säulen und Marmorinkrusta-

[1] Nos omnes in vestro servitio salvi existere cupimus. M. G. Epp. V, 91.

tionen dafür hergeben. Hier wollte Karl in heimischer Erde sein Grab haben. Trotz seiner universalen Macht, trotz seines römischen Kaisertitels fühlte er sich hier als Deutscher. Er ließ die deutschen Heldenlieder, die damals gesungen wurden, aufzeichnen, er gab den Monaten deutsche Benennungen und machte sich daran, wie Einhard, sein Biograph, erzählt, eine sogenannte Grammatik seiner Muttersprache abzufassen. Aber er konnte auch Latein wie seine Muttersprache reden. Das Schreiben indes hat er nie ordentlich gelernt trotz der großen Mühe, die er sich gab. Wie er die heimische einfache Art nicht verleugnen wollte, sehen wir aus der weiteren Mitteilung seines Biographen, daß er in der Regel nur in fränkischer Kleidung erschien, nur zweimal habe er sich auf Bitten der Päpste Hadrian und Leo der römischen Tracht bedient, einer langen Tunika, der Chlamys und römischer Sandalen.

Nach diesen äußerlichen Seiten kam Karl nicht leicht in Versuchung, zu weit zu gehen. Aber da er eine außerordentlich tätige Natur war, die ihr großes Organisationstalent überall zur Geltung bringen wollte, gab es keine kirchliche Frage, in die er, wenn sie an ihn herantrat, nicht entscheidend eingreifen wollte. Dazu drängten ihn auch seine Hoftheologen, die ihre theologische Gelehrsamkeit den an klugem Abwägen ihnen sicher überlegenen römischen Kreisen als eine höherstehende dartun wollten, so besonders Alkuin. Sie priesen ihn als Priester, als den Prediger Christi, den auserwählten Mann Gottes, den Sohn Gottes, den Soldat Christi,[1] nicht allein als defensor ecclesiae, der die Kirchen gegen Un- und Irrgläubige verteidige, sondern auch als rector ecclesiae, der die Kirche erziehe, leite und züchtige, neben dem der Papst fast nur als der betende Priester erscheint, der gleich Moses mit erhobenen Armen durch sein Gebet den Segen auf die Taten des Kaisers herabflehen solle.[2]

So kam Karl dazu, nicht viel anders als Justinian in Glaubenssachen Entscheidungen zu fällen. Er ließ die Theologen in seiner Gegenwart diskutieren und trat dann immer für die Ansicht seiner Theologen ein. Bei einem Religionsgespräch in Rom sagte Papst Leo III. zu den fränkischen Theologen im Jahre 810, sie sollten zusehen, daß sie nicht dazu kämen, sich den Vätern gleichzustellen.[3] Es war das bei dem Streite um die Aufnahme des „filioque" in das Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. Die fränkischen Theologen verlangten die Aufnahme des heiß umstrittenen Wortes dringend im Gegensatz zu den Griechen. Sie wollten damit auf das deutlichste zum Ausdruck bringen, daß der Heilige Geist nicht bloß vom Vater, sondern auch vom Sohne (filioque) ausgehe. In der römischen Kirche war der Zusatz nicht gebräuchlich. So zögerte der Papst, seine Zustimmung zu geben. Er wollte nicht eine neue weitere religiöse Kluft zwischen dem Osten und Westen schaffen. Eine andere Streitfrage betraf die in

[1] Alcuini epp. M. G. Epp. IV, 294, 241.
[2] Ep. Caroli Leoni III p. M. G. Epp. IV, 137. Vgl. ebenda p. 209, 224.
[3] M. G. Concil. II, 1 p. 241 l. 27 s.

Spanien verbreitete adoptianische Irrlehre, daß Christus als Mensch der Adoptivsohn Gottes wäre, eine Lehre, die sich zumal in der spanischen Mark bemerkbar machte. Hier ging allerdings Karl im Einverständnis mit den Päpsten vor, aber auffallend war, wie er selbst in dem Streite eingriff, eine fränkische Reichssynode, die er nach Regensburg 792 berufen, die Irrlehre verurteilen und Alkuin mit dem Vertreter der Irrlehre, dem Bischof Felix von Urgel, im Juni 800 in Aachen vor sich disputieren ließ.

Noch auffallender war seine Haltung in der Frage der Bilderverehrung gewesen. Als die Kaiserin Irene im Jahre 787 den Bilderstreit beilegen wollte, hatte sie das zweite Konzil von Nicäa berufen, das unter Anwesenheit zweier päpstlicher Vertreter die Bilderstürmer verurteilte. Die schlecht ins Lateinische übersetzten Konzilsakten wurden von Rom an Karl gesandt.

Diese Konzilsprotokolle erregten in Karls Kreise großen Anstoß, zunächst sachlich durch die im Abendlande unsympathische äußerliche Verehrungsform, die man den Bildern erweisen lassen wollte. Wie man Anstoß daran nahm, daß in Byzanz den Kaisern und ihren Bildern durch Niederfallen Verehrung erwiesen wurde, so sah man auch diese Verehrung der Heiligenbilder als unstatthaft an. Dabei spielten aber auch politische Gründe mit. Man wollte eine byzantinische Synode nicht als allgemeines Konzil ansehen, war eifersüchtig auf die Rolle, die die Kaiserin Irene dabei gespielt hatte. Karl war kurz vorher mit Byzanz in dem Herzogtum Benevent zusammengestoßen und hatte die Verlobung seiner Tochter mit dem Sohn der Irene rückgängig gemacht. Er wollte zeigen, daß er in Glaubenssachen ein eigenes Wort mitsprechen wollte, und seine Theologen ergriffen die Gelegenheit gern, um darzutun, daß sie weiser seien als die Griechen. Er übergab die Konzilsakten den Theologen zur Begutachtung — holte sogar in England Urteile darüber ein — und ließ sie eine Gegenschrift, die libri Carolini, ausarbeiten, die ihren Standpunkt als den Karls hinstellte. Sachlich war die Meinung in der Kernfrage wohl richtig. Man wollte die Bilder als Kirchenschmuck nicht verwerfen, erklärte sich aber gegen die adoratio derselben, was man als Anbetung auffaßte, während es nur die in Byzanz übliche Form der Huldigung, der Proskynesis, war. Karl wollte, daß der Papst das Konzil von Nicäa verwerfe. Als der Papst, übrigens zurückhaltend, die Synode verteidigte, stellte Karl dem Konzil von Nicäa eine abendländische Synode gegenüber, die er nach Frankfurt a. Main 794 berief. Karl führte bei der Synode den Vorsitz, ergriff wiederholt das Wort und leitete die Verhandlungen nach seinem Willen. Hier wurde nach dem Adoptianismus die Bilderverehrung verurteilt, der Synode von Nicäa der Charakter eines ökumenischen Konzils abgesprochen.

Nur die Klugheit Hadrians beugte damals dem vor, daß sich wegen dieser doch eigentlich nur praktisch wichtigen, sonst prinzipiell unwesentlichen Frage ein Bruch zwischen Karl und dem Papste auftat. Karl war aber jedenfalls auf dem besten Wege, in die Bahnen der

byzantinischen Kaiser einzutreten und sich als Glaubensautorität aufzustellen. Vorläufig kam es nur deshalb zu keinem Streit, weil Papst und Kaiser sich auf das engste aneinander gebunden ansahen, beide einander notwendig hatten. So hat auch Karl sich nicht enthalten, in rein politischen Handlungen, welche die Zukunft seiner Dynastie betrafen, sich der Zustimmung des Papstes zu vergewissern. Als Karl auf dem Reichstag zu Diedenhofen 806 ein Gesetz erließ über die Teilung des Reiches nach seinem Tode, sandte er die Urkunde durch Einhard an den Papst Leo, auf daß er sie durch seine Unterschrift bekräftige und damit die Ausführung derselben sichere.

Dieses Vermengen geistlicher und weltlicher Machtsphären konnte eine Zeitlang ohne Reibungen vor sich gehen, solange die Vorteile, die sich für beide aus der engen Verbindung ergaben, offenkundig waren. Es war sicher für das Abendland von Segen, daß eine so enge Verbindung wenigstens für eine Zeit vorhanden war, damit der Zusammenschluß des Abendlandes als Kulturgemeinschaft gesichert wurde. Nachdem aber dieser Gewinn festgelegt war, konnte es nicht ausbleiben, daß aus dieser engen Verbindung Reibungen hervorgingen, in denen man auf der einen wie auf der anderen Seite über Übergriffe klagte. Der Enkel Karls des Großen, Lothar, gestaltete die Verbindung des Papsttums mit dem Kaisertum zu einer Abhängigkeit des Päpstlichen Stuhles, die man in Rom auf die Dauer nicht hinnehmen konnte. Papst Gregor IV. und die fränkische Kirche ließen sich in den Streit zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen in einer Weise hineinziehen, bei der die Autorität des Papsttums und der Kirche nicht gefördert wurde. Bei dem Verfall des Karolingerreiches sank auch das Papsttum und die Kirche, und die Kirche mußte dann erst in mühsamer Arbeit ihre Disziplin wieder aufrichten und ihren Dienern die ideale Auffassung ihres Berufes wieder beibringen. Das Reich Gottes als geistige Vereinigung ließ sich nicht regeln wie eine weltliche Machtfrage.

Daran erkennen wir die Schranken, die wir nicht überschreiten dürfen, wenn wir Karl den Großen und seine Zeit preisen. Innerhalb dieser Schranken bleibt noch genug Raum, um Karl und seine Zeit als eine Glanzzeit, freilich nur von kurzer Dauer, darzustellen. Die tiefere Ursache dieses Glanzes lag in dem endlichen Aufblühen der langsam heranreifenden Keime der abendländischen Kulturgemeinschaft. Karl tat das Seinige hinzu, um als kluger und rastlos tätiger Gärtner diese Keime zur Entfaltung zu bringen, sie weiter zu verbreiten und vor Schädlingen zu hüten.

§ 8. Die erste Kulturblüte des Abendlandes. Karls des Großen Regiment.

Die große Weite des organisatorischen Blickes Karls zeigt sich im allgemeinen darin, wie er die bestehenden Einrichtungen seines die verschiedensten Völker umfassenden Reiches beibehielt, indem er dem Bedürfnis der Einigung Rechnung zu tragen suchte. Er ließ den ein-

zelnen Völkern ihr angestammtes Recht, und wiederholt wurde der alte Grundsatz von neuem ausgesprochen, daß jeder nach seinem Recht leben und gerichtet werden sollte. Das sollte ein Grundprinzip für die freiheitliche Entwicklung des Abendlandes werden; es hat ohne Zweifel wesentlich dazu beigetragen, daß man die Herrschaft Karls auch in den unterworfenen Ländern so leicht auf sich nahm, und daß das Gefühl der Zusammengehörigkeit, ohne große Widerstände zu finden, sich befestigen konnte. Die Langobarden wie die Sachsen behielten, obschon sie durch das Schwert unterworfen worden waren, ihr altes Recht. Nachdem Karl Kaiser geworden war, ließ er die verschiedenen Rechte vorlesen, durchsehen und jedem Stamm sein Recht übergeben. Die Stammesrechte der Sachsen und Friesen wurden unter ihm zum ersten Male schriftlich festgelegt. So gab es also ein Recht für die salischen und ripuarischen Franken, für die Burgunder, die nach dem alten Recht des Gundobad lebten, für die Alemannen, die Bayern, die Sachsen und Friesen, die Goten in der spanischen Mark, die Langobarden und für die Römer im Kirchenstaat, den man wohl Romania nannte. Das Recht war an die Persönlichkeit gebunden — ein Zeichen, wie sehr man die Person des freien Mannes achtete —, und in Rom konnte man erklären, ob man nach römischem oder nach fränkischem Recht leben wollte.

Die Reichseinheit kam zum Ausdruck auf den großen Reichsversammlungen, die nach alter fränkischer Sitte vornehmlich im Frühjahr stattfanden. Es war dies die alte Versammlung der freien Franken im Heeresauszug, das Märzfeld, das aber jetzt später, im Mai in der Regel, abgehalten wurde. Hier kamen die geistlichen und weltlichen Großen zusammen, der Heeresauszug, der jeweils aufgeboten war; und von den umwohnenden Freien konnte noch kommen, wer da wollte. Das war der Rest der alten germanischen Volksversammlung. Die, welche erschienen, galten rechtlich als Vertreter des ganzen Volkes, die in allen großen Fragen zu entscheiden hatten. Diese Versammlung zeigt uns noch etwas von dem Freiheitseinschlag, den die germanischen Völker in die abendländischen Einrichtungen gebracht hatten gegenüber dem Grundsatz des Absolutismus, den das Römische Recht verkündet hatte: Quod principi placuit legis habet vigorem. Nach germanischer Auffassung, die nun ins Abendland überging, sollte nichts Wichtiges entschieden werden vom Fürsten allein, er sollte gebunden sein an die Meinung des Volkes oder seiner Vertreter. Das wurde den Nachfolgern Karls oft deutlich vorgehalten, so Karl dem Kahlen im Jahre 864 auf dem Reichstag zu Pitres an der Seine mit den Worten: Das Gesetz kommt zustande durch die Zustimmung des Volkes und die Verfügung des Königs.[1]

Die Reichsversammlungen entschieden über Krieg und Frieden, über Änderungen der Gesetze, die verschiedensten größeren und kleineren Angelegenheiten. Die Verhandlungen, in denen die Großen das

[1] M. G. Capit. II, 313.

Wort nahmen und der Herrscher, jeweils seiner Persönlichkeit entsprechend, seinen Willen zur Geltung bringen konnte, waren ohne feste Formen. Geistliche und weltliche Angelegenheiten kamen in den allgemeinen Versammlungen zur Sprache, wo geistliche und weltliche Große zugegen waren. Manchmal berieten aber geistliche und weltliche Große gesondert. Meist fanden neben den Reichstagen an demselben Orte Synoden statt. So wurde die Reichssynode in Frankfurt, die den Adoptianismus verurteilte und sich gegen die byzantinische Bilderverehrung erklärte, am 1. Juni 794 neben einem Reichstage abgehalten; auf dieser Synode erklärte aber auch der abgesetzte Bayernherzog Tassilo die Hinnahme des über ihn früher gefällten Urteils. Karl berief die Reichssynoden — von denen wir unter ihm sechzehn nachweisen können — wie die Reichstage, saß ihnen oft vor, ergriff wiederholt das Wort, leitete nach seinem Willen die Beschlüsse oder nahm sie als Gutachten entgegen und führte sie durch, nachdem er ihnen auf einem Reichstage die Genehmigung hatte erteilen lassen. Als Kapitularien wurden die Beschlüsse der Reichstage aufgezeichnet und galten als Reichstagsabschiede.

Wie Reichstage und Synoden ineinander übergingen, so mischte sich auch in den Gesetzen Geistliches und Weltliches. Die geistlichen Verordnungen traten in Kraft dadurch, daß der Staat den staatlichen Zwang zur Durchführung gewährte, durch des Königs Bann. Das war nun freilich ein Staatskirchentum, das Bedenken erregen konnte, zumal Karl auch selbständig ohne Synoden in kirchlichen Angelegenheiten Anordnungen traf. Wären mehrere solche Herrscher aufeinander gefolgt, so wäre man zu ähnlichen Verhältnissen vielleicht gekommen wie im Osten, zum Cäsaropapismus, wie auch zu einem imperialistischen Absolutismus es an Ansätzen nicht fehlt. Solcher Entwicklung stellten sich aber nachher die Großen entgegen, wenn auch die weltlichen unter ihnen nicht die gewählten, sondern nur die gewordenen oder geborenen Vertreter des Volkes waren: und das kann uns einigermaßen trösten, wenn wir über den Zerfall der karolingischen Macht klagen.

Zu den weltlichen Großen gehörte, wer durch Reichtum oder Zahl der Vasallen hervorragte. Fast alle hatten Ämter und Lehen vom Könige, waren seine Kronvasallen und Beamte. Die geistlichen Großen waren die Bischöfe und Äbte, die immer mehr als geistliche Beamte angesehen wurden. Das empfand man aber unter Karl weniger als vorher und nachher, weil der weise Herrscher auf die Mithilfe des Klerus bei der Erziehung des Volkes hohen Wert legte, ihm gewissermaßen wegen seiner idealen Würde die Stellung eines ersten Standes zuerkannte und immer ernstlich bei der Geistlichkeit auf die Erfüllung ihrer kirchlichen Pflichten bedacht war.

Die Bedeutung der Geistlichen war damals noch deshalb besonders groß, weil sie fast allein die Bildung vertraten, schreiben konnten, durch sie allein im Lateinischen, der Verordnungs- und Gesetzessprache, Aktenstücke abgefaßt werden konnten. Darum spielten die Geistlichen

am Hofe eine wichtige Rolle. Die ständig dort anwesenden waren Mitglieder der Hofkapelle. In der Hof- oder Pfalzkapelle hatten sie den Gottesdienst zu besorgen und wurden zu den verschiedensten diplomatischen und politischen Geschäften verwandt. Sie waren dem Herrscher zu besonderer Treue verpflichtet, indem sie durch Handreichung sich persönlich dem König zu kommendieren hatten. Ihr Vorsteher war der Erzkaplan, den der Herrscher in kirchlichen Angelegenheiten um Rat zu fragen pflegte. Er hatte die Bitten zu prüfen, die sich auf Kirchen und Klöster bezogen, und war eine gewichtige Persönlichkeit, dem in der Regel dann auch vom Papste das Pallium mit dem Titel eines Erzbischofs verliehen wurde. Da die Kapelle als Archiv diente, so unterstand dem Erzkaplan auch die Kanzlei, deren Mitglieder damals nur Geistliche waren. Später gelangte die Würde des Vorstehers der Kanzlei, des Kanzlers, zu besonderer Bedeutung und wurde unter dem Titel eines Erzkaplans den höchsten geistlichen Würdenträgern verliehen. Diese Hofgeistlichen bildeten sozusagen das Kabinett des Kaisers, und darum begreift es sich, daß nach Karl sich einmal eine kirchliche Reformpartei bilden konnte, welche sich gegen eine von ihnen ausgeübte Kabinettsregierung richtete.

Zu den Geistlichen, die Mitglieder der Hofkapelle und Kanzlei waren, kamen Ratgeber, die mehr oder minder lange Zeit auf Wunsch des Herrschers am Hofe lebten und sein besonderes Vertrauen genossen. Unter ihnen trat der Herrscherfamilie besonders Angilbert nahe, ein Franke, der zuerst in der königlichen Kapelle war, 790 die Abtei St-Riquier bekam, die er mit kostbaren Bauten und Handschriften schmückte, der aber auch als Abt meist am Hofe sich aufhielt. Mit Karls Tochter Berta lebte er in einem unerlaubten Verhältnis, aus dem zwei Knaben hervorgingen, ohne daß Karl daran Anstoß nahm. Er wurde zu vielen politischen Missionen verwendet und nahm bei Karl eine Stellung ein, die wir vielleicht als Kabinettsekretär bezeichnen könnten, sehr geschätzt auch wegen seiner Dichtungen, die ihm den Beinamen Homer eintrugen. Später hat man ihn mit wenig Recht in einer Biographie, die ihn wegen seiner Fürsorge um seine Abtei feierte, zu einem Heiligen gemacht. Würdigere Persönlichkeiten waren Adalhard und Wala, Karls Vettern. Obwohl am Hofe aufgewachsen, hatte Adalhard sich von da zurückgezogen und war in das Kloster Corbie eingetreten, später nach Monte-Cassino gegangen. Karl gab ihm die Abtei Corbie und übertrug ihm eine hohe Vertrauensstellung in der Regierung Italiens neben dem jungen Pippin. Sein Bruder Wala folgte ihm als Abt von Corbie und begleitete Bernhard, den zum König erhobenen Sohn Pippins, nach Italien. Die Brüder fielen nachher bei Ludwig dem Frommen vorübergehend in Ungnade. Adalhard schrieb eine Abhandlung über die Hofordnung Karls, die ein Muster für die Nachwelt aufstellen sollte, leider nur in späterer Bearbeitung vorliegt.

Die eigentlichen Regierungsbeamten Karls waren wie in der Merowingerzeit die Gaugrafen, die nun allerdings, da sie aus den Grundbesitzern des Gaues genommen werden mußten, ziemlich selbständig

geworden waren. Um Verwaltungsorgane zu haben, die ganz in seiner Hand wären und zugleich als Kontrollorgane dienen sollten, schuf Karl — und das ist etwas Neues, was seinen scharfen organisatorischen Blick und sein Verwaltungstalent erkennen läßt — das Amt der missi dominici oder missi regis, der Königsboten, auch Waltboten genannt. In gewisse große Bezirke des Reiches wurden im Frühjahr regelmäßig zwei solcher Missi gesandt, die an Stelle des Königs die gesamte Verwaltung beaufsichtigen sollten. Diese waren zuerst mehr persönliche Vertrauensleute Karls. Nachdem er Kaiser geworden war, gab er im Jahre 802 dem Amt eine größere Bedeutung, indem er je einen hohen geistlichen und weltlichen Großen damit betraute, als seine Vertreter in einem bestimmten Reichsteile sich umzusehen, ob alle Vorgesetzten ordentlich ihres Amtes walteten. Der geistliche Vertreter war ein Bischof oder Erzbischof, durch den der Klerus an der Erziehung des Volkes wie an der Beaufsichtigung der Regierung einen großen Anteil erhielt, aber auch in die innere Politik stark hineingezogen wurde. Anderseits kam dadurch, daß die Missi nur des Königs Weisungen zu erfüllen hatten, und daß sie in den Kirchen überall nachsehen sollten, ob alles in Ordnung sei, auch die kirchliche Verwaltung und Disziplin unter die Oberleitung des Herrschers. Das ganze erinnerte an die Stellung, welche die Kirche zur Zeit Justinians im byzantinischen Reiche erhielt, wo Bischöfe mit den praefecti praetorio die Zivilverwaltung kontrollierten.

Die Vermengung zwischen Kirchlichem und Weltlichem zeigte sich dann im besonderen auch im Strafrecht. Verfehlungen gegen die Gebote und Anordnungen der Kirche wurden mit weltlichen Strafen belegt und anderseits weltliche Vergehen mit kirchlicher Strafe. So standen weltliche Strafen auf der Verweigerung des Kirchenzehnten und auf der Teilnahme des Klerus an der Jagd.[1] Mit harten, freilich altem Stammesrecht entsprechenden Strafen wurde die Übertretung kirchlicher Zucht und Sitte bei den mit dem Schwerte bekehrten Sachsen geahndet.[2] Anderseits fehlt es nicht an Beispielen, wie die Kirche mit ihrer Strafgewalt dem Staate folgen mußte. Wer sich Blutschande oder Mord zuschulden kommen ließ, mußte außer der weltlichen Strafe auch noch Kirchenbuße auf sich nehmen.[3] Dem entsprach anderseits wieder, daß besonders die Bischöfe in allen weltlichen Dingen, gleichviel ob sie krimineller oder ziviler Art waren, dem weltlichen Gericht unterstanden.

Es hing das Zusammenwirken von Staat und Kirche unter Karl dem Großen hauptsächlich damit zusammen, daß Karl seinem Reiche im Geiste der Kirche Kulturaufgaben stellte, die er in ernstem, idealem Sinn auffaßte. Hier liegen nächst dem gewaltigen staatlichen Einigungswerk seine großen Verdienste. Nicht so, daß er diese Aufgaben zuerst alle neu erfaßt habe. Schon die unter Bonifatius abgehaltenen Reformsynoden arbeiteten in dieser Richtung; das ganze Wirken des Bonifatius

[1] M. G. Cap. I, 94 f. cap. 33 c. 15, 19.
[2] S. unten S. 395 f.
[3] Ebenda I, 97 cap. 33 c. 32, 33.

und seiner angelsächsischen Gefährten und Gefährtinnen war darauf ausgegangen.

Ein Vergleich mit dem Programm, das Bonifatius verfolgte, läßt uns aber noch eine andere Seite in Karls Stellung zur Kirche hervortreten, die erst in jüngster Zeit schärfer erkannt wurde.[1] Obgleich Karl auf dem Boden aufbaute, den Bonifatius bereitet hatte, so wird doch von ihm das Reformprogramm des Bonifatius in einigen Punkten wesentlich umgebogen, wenn nicht zu Falle gebracht. Die Kirche wird von ihm in erster Linie für seine staatlich-politischen Zwecke herangezogen und muß diesen in einer Weise dienen, daß am Ende seiner Regierung vielfach Zustände herrschen, wie sie Bonifatius durch seine Reformsynoden beseitigen wollte und für immer beseitigt zu haben glaubte. Karl allerdings setzte dabei nur die Bahnen fort, die zuletzt schon sein Vater Pippin eingeschlagen hatte.

Einer der wichtigsten Punkte, der auf den Reformsynoden des Bonifatius behandelt wurde, bestand darin, daß Bonifatius die Säkularisation des Kirchengutes, die hauptsächlich Karl Martell herbeigeführt hatte, wieder rückgängig machen wollte. Karlmann, Pippins Bruder, hatte nach den Beschlüssen der ersten Reformsynode im Jahre 742 verfügen lassen, daß das geraubte Kirchengut wieder zurückerstattet würde. Aber die Verfügung konnte nicht durchgeführt werden, und schon auf der Synode des nächsten Jahres zu Estinnes war man zu einem Kompromiß gekommen, nach dem die Güter als Leihegüter in den Händen der bisherigen Inhaber vorläufig noch bleiben konnten, aber das Eigentum der Kirche an dem entfremdeten Gut rechtlich anerkannt werden sollte durch einen Zins in der Höhe eines Solidus von jedem Hof; und den armen Kirchen und Klöstern sollte zum mindesten so viel zurückgegeben werden, als für ihren Unterhalt notwendig wäre.[2] Man wollte also das, was man als Unrecht anerkannte, soweit als möglich gutmachen; und wenn es auch zweifelhaft erscheinen konnte, ob es je möglich sein würde, alle Güter der Kirche wieder zurückzuerstatten, neue Säkularisationen galten als verpönt. Auf diesen Standpunkt stellte sich zunächst auch Pippin. Nur Bonifatius zögerte, diesen Kompromiß durch Annahme des Zinses gutzuheißen, und der Papst Zacharias mußte ihn ausdrücklich dazu ermächtigen, indem er ihm im Jahre 751 schrieb: „Was den Kirchenzins anbelangt, d. h. den einen Solidus, der von jedem Haushalt gezahlt werden soll, so nimm ihn nur an und zaudere nicht weiter."[3] Das war nach dem Rücktritt Karlmanns, als Pippin längst Alleinherrscher geworden war.

Bald darauf schlug aber Pippin andere Bahnen ein. Er säkularisierte von neuem Kirchengut, und das setzte nun auch Karl fort in einer Weise, daß er sich völlig frei fühlte in der Verfügung über Kirchen- und Klostergut. Das Werk der Reformsynoden wird nach dieser

[1] Zuletzt handelte darüber Lesne, Histoire de la propriété ecclésiastique en France. II.

[2] S. oben S. 304 f.

[3] Bonifatiusbriefe, hrsg. von Tangl S. 199.

Richtung völlig vernichtet. Nur entlehnte man aus deren Bestimmungen die Formen, unter denen die Säkularisationen von neuem stattfanden, und bildete diese in einem freilich ganz anderen Sinne weiter aus. Was früher in Aussicht genommen worden war, um altes Unrecht noch eine Zeitlang erträglich zu machen, bis man es ganz abschaffen konnte, wird jetzt als Formel verwendet, um neues Unrecht als Recht erscheinen zu lassen. Die schon von Pippin dabei benutzten Formen erkennen wir am deutlichsten in dem Kapitulare, das Karl 779 zu Heristal erließ.[1] Wer Kirchengut von den Herrschern bekommen hatte oder noch bekam, sollte einen Zehnten und Neunten oder einen Doppelzehnten, d. h. ein Fünftel von allen daraus bezogenen Einkünften der Kirche zahlen, und außerdem sollte noch von den Höfen ein Zins gezahlt werden, der aber viel niedriger war als der früher in Aussicht genommene. Man sah als solchen nur je einen Solidus für je fünfzig Haushaltungen, für dreißig einen halben Solidus und für zwanzig eine Tremisse vor. Dann allerdings sollte der Inhaber von Kirchengut sich ausdrücklich als Nutznießer bekennen, indem er sich von der Kirche einen Prekariebrief ausstellen ließ, der beurkundete, daß er das Gut durch Ermächtigung des Königs (precaria verbo regis) zur Leihe erhalten habe. Um die Kirchen für ihren Unterhalt allgemein sicherzustellen, wurde um diese Zeit, wahrscheinlich aber schon von Pippin, geboten, daß den Bischöfen von allen Diözesanen, soweit sie nicht den Doppelzehnten zahlten, der Zehnte zu zahlen sei, der bisher nur von der Kirche, so schon von dem zweiten Konzil von Mâcon 585, gefordert war. Das Neue war, daß die Bezahlung desselben jetzt durch die Staatsgewalt gefordert und erzwungen wurde, was allerdings nicht wenig zu bedeuten hatte.[2]

Obgleich so die Kirche in ihrer allgemeinen materiellen Lage nicht wesentlich verschlechtert, sondern vielleicht eher gebessert wurde, so erwiesen sich doch die von Pippin und Karl vorgenommenen Säkularisationen in ihren Folgen als eine schwere Schädigung des kirchlichen Lebens. Es war für die Kirche verhängnisvoll, daß der Herrscher das Kirchengut dem Königsgut gleichstellte, und daß er ganz nach seiner Willkür und dem Drängen der Großen darüber verfügte. Abgesehen von dem üblen Beispiel, das er damit gab, trat damit eine völlige Änderung in der Auffassung des Kirchenamtes ein gegenüber derjenigen, die Bonifatius hatte vor Augen stellen wollen. Über Bischofsamt und Abtswürde verfügte Karl ebenso willkürlich wie über den damit verbundenen Besitz. Nach dem Tode eines Prälaten nützte er die Vakanzen, die oft absichtlich lange ausgedehnt wurden, aus, um dabei staatlichen Vorteil herauszuschlagen, denn während der Zeit nahm die Krone die Einkünfte des erledigten Stiftes oder Klosters in Anspruch. Dann setzte Karl die neuen Bischöfe und Äbte allein nach seinem Belieben ein. Wenn hin und wieder ein Bistum noch durch

[1] Cap. 20 c. 7, 13. M. G. Cap. I, 48 (vgl. 42), 50.
[2] Cap. Harist. c. 7. M. G. Cap. I, 48.

Wahl besetzt wurde, so war das nur auf Grund eines besonderen Privilegiums des Herrschers möglich.

Am schlimmsten wurde die Lage der Klöster, wenngleich auf dem deutschen Missionsboden ihre Bedeutung sich noch immer fühlbar machte und besonders unter den letzten Agilolfingerherzögen Odilo und Tassilo in Bayern zu vielen Neugründungen geführt hatte. Bonifaz hatte danach gestrebt, die Klöster möglichst selbständig hinzustellen, wie es die für Fulda erwirkte Exemtion bezeugte. Nach seinem Tode suchte Pippin die Klöster unter die Bischöfe zu stellen, und es kam dabei hier und da zu hartem Kampfe, wie er uns besonders zwischen Konstanz und St. Gallen, Mainz und Fulda entgegentritt. Dann aber ist es der König, der die Klöster in seine Gewalt bringt, indem er sich die Vergabung des mit ihnen verbundenen reichen Besitzes nicht entgehen lassen will. Karl verlieh die Abtswürde meist nur unter dem Gesichtspunkte des Einkommens, das damit verbunden war. Regularäbte wurden wieder selten. Vielfach waren Weltgeistliche als abbates canonici an der Spitze der Klöster; aber auch an Laien wurden Klöster verliehen, Männer- wie Frauenklöster. Man war am Ende von Karls Regierung in vieler Beziehung so den Zeiten Karl Martells gleichgekommen. Das offenbarte sich vornehmlich in den Verpflichtungen, die Karl bei dieser Behandlung der Bistümer und Klöster von seinen Prälaten forderte.

Indem Karl das Kirchengut als Krongut ansah, forderte er auch von den Prälaten dieselben Verpflichtungen wie von den Laien, die mit Krongut belehnt waren, also insbesondere die Aufstellung militärischer Kräfte. Die Kirchen begannen nun, meist durch Ausleihen der Benefizien, Krieger aufzustellen, die als Mannen der Kirche, Stiftsvasallen, dem Bischof oder Abt zur Verfügung standen und von diesem dem König, wenn er rief, zugesandt wurden. Nun sehen wir wieder die Bischöfe und Äbte an der Spitze ihrer bewaffneten Scharen wie einst in der Merowingerzeit zu Felde ziehen, was Bonifatius mit vieler Mühe unterdrückt hatte. Der Unterschied war nur der, daß dasjenige, was man früher als einen Mißbrauch empfand, jetzt als Pflicht verlangt wurde. Unter dem Banner des Stiftsheiligen zogen die Vasallen eines Stiftes zu Felde.

Welche Sorgen damit einem Prälaten für den Heereszug auferlegt wurden, zeigt uns ein Gestellungsbefehl, den Karl an den Abt Fulrad von St-Quentin ergehen ließ, den er aufforderte, mit seinen Mannen zu einem bestimmten Termin auf einer Reichsversammlung in Staßfurt an der Bode zu erscheinen, von wo aus ein Feldzug gegen die Sachsen unternommen werden sollte. „So ausgerüstet mußt Du mit Deinen Mannen zum genannten Ort kommen, daß Du von da, wohin immer unser Befehl ergeht, zu Felde ziehen kannst: mit Waffen, Zubehör und Werkzeugen, Lebensmitteln und Kleidern, so daß jeder Reiter seinen Schild hat, wie Speer, Schwert, Halbschwert, Bogen und Köcher mit Pfeilen; und auch auf euren Wagen mit aller Art Zubehör, d. h. Beilen, Mauerhämmern, Mauernbrechern, Äxten, Grabschaufeln,

Spaten und allem, was zum Feldzug notwendig ist."[1] Da anfangs nicht alle Stiftsvasallen vom Stifte mit Kirchengut belehnt waren, sondern mehrere gemeinsam verpflegt wurden, so kam es wohl vor, daß größere Klöster sich Kasernen anlegen mußten. Dem Einkünfteverzeichnis des durch Abt Angilbert großartig ausgestatteten Klosters St-Riquier aus dem Jahre 831 entnehmen wir, daß bei dem Kloster ein Kriegerquartier (vicus militum) war mit 110 Kriegern; für jeden stand ein Pferd bereit, ebenso Waffen aller Art.[2] Es konnte nicht ausbleiben, daß von solcher Militarisierung der Klöster die Äbte selbst ergriffen wurden.

Die Verbote, die Bonifatius gegen das Waffentragen des Klerus so oft erlassen hatte, wurden wohl noch in der Theorie aufrechterhalten, in der Tat aber nur zu oft übertreten, nachdem Karl die persönliche Teilnahme des Bischofs oder Abtes an den Heerfahrten verlangte. Die Friedensmission der Diener der Kirche war damit ernstlich bedroht. Das erkannte auch Papst Hadrian, und es ehrt ihn, daß er bei Karl gegen das Waffentragen der Bischöfe und Priester Einsprache erhob: „Er möge das keinesfalls geschehen lassen; die Bischöfe und Priester, von denen er wolle, daß sie allerorts mit ihm herumziehen, sollten eifrig dem Gebete obliegen, dem gesamten Volke das zum Seelenheile und ewigen Leben Notwendige predigen und Beichte annehmen; die übrigen Bischöfe und Priester aber sollten bei ihren Kirchen bleiben und ein jeder sich bemühen, unter dem mächtigen Schutz des Königs das von Gott ihnen anvertraute Volk den Vorschriften der Kirche gemäß zu lenken."[3] Dringend bat der eifrige Patriarch Paulinus von Aquileja den König: „Mögest Du für uns gegen die sichtbaren Feinde Christi für die Liebe Christi mit Gottes Hilfe kämpfen. Wir wollen für dich gegen die unsichtbaren Feinde die Macht des Herrn anflehen und mit geistigen Waffen kämpfen. Möge es den Priestern des Herrn erlaubt sein, gemäß dem Evangelium und den Regeln der Apostel dem Herrn in Einfalt zu dienen, Kriegsdienst zu tun allein in dem Lager des Herrn, weil niemand zwei Herren dienen kann."[4]

Aber Karl hätte nicht der große Machtpolitiker sein müssen, wenn er von diesen Bahnen abgewichen wäre. Wie zum Heeresdienst, so hatten die Bischöfe fortwährend zum Hofdienst zu erscheinen und, der eine in dieser, der andere in jener Weise, dem König gleich Staatsbeamten als seine vornehmsten Ratgeber zur Seite zu stehen. Bonifatius wußte wohl, warum er sich vom Hofe ängstlich fernhielt. Sein Beispiel ahmten unter Karl nur wenige nach.

Zu den persönlichen Verpflichtungen kamen noch weitere lästige dingliche Pflichten. Geschenke, die früher freiwillig von Bischöfen und Äbten dem Herrscher dargebracht wurden, machte Karl zu einer

[1] M. G. Cap. I, 168.

[2] Hariulf, Chronique de St-Riquier p. p. Lot (Collection de textes f. 17. Par. 1894) Append. p. 306. Vgl. Werminghoff in Hist. Aufsätze, K. Zeumer dargebr. (Weimar 1910) 35 f.

[3] M. G. Epp. III, 625. [4] M. G. Epp. IV, 525.

pflichtmäßigen Abgabe. Dem Abte Fulrad von St. Quentin schreibt er: „Deine Geschenke, die Du uns zur Reichsversammlung darbringen sollst, schicke uns Mitte Mai dorthin, wo immer wir sein werden. Wenn Du sie uns selbst darbringen kannst, so ist uns das noch lieber. Aber sieh zu, daß Du Dir keine Nachlässigkeit zuschulden kommen lassest, wenn Du unsere Gunst erhalten willst."[1]

Endlich wurde das Gastrecht, das der König in Anspruch nahm, für die Bischöfe und Äbte eine recht drückende Belastung. Nicht nur der König mit seinem Gefolge, sondern auch die Mitglieder des königlichen Hofes, die Königsboten, alle diejenigen, die eine schriftliche Ermächtigung des Königs vorweisen konnten, hatten das Recht auf Herberge (Gastung), d. h. Aufnahme und Unterhalt, dann auch auf Stellung der nötigen Beförderungsmittel. Diese Verpflichtungen zusammen faßte man als Königsdienst zusammen. Dafür wurden die vom König verliehenen Bischofs- und Abtswürden als königliche Ehren, honores regni, angesehen.

Die Folge von einer solchen Auffassung war natürlich die Verweltlichung der Kirche. Die fortwährend vom König für weltliche Geschäfte in Anspruch genommenen Prälaten gingen auch in ihren Sinnen und Gedanken ganz auf, sahen nur nach der Gunst des Herrschers, und wie sie vornehmlich danach trachten sollten, dessen Macht zu mehren, so zielte auch ihr Streben nur zuviel dahin, ihre eigene Macht durch des Königs Gunst zu mehren, als Würdenträger in weltlichem Prunken es den weltlichen Großen gleichzutun. Am schlimmsten litten darunter die Klöster. Dafür, daß sie nun vielfach als Reichsklöster oder königliche Klöster galten, wurde ihr Einkommen, wenn nicht vom König, so von den weltlich gesinnten königlichen Äbten großenteils in Anspruch genommen, so daß man nicht nur den geistlichen Leiter vermißte, sondern bald auch in materielle Not kam. In einem klagenden Brief, der vor das Jahr 800 anzusetzen ist, flehten die Mönche eines Klosters mit Berufung darauf, daß sie für den König, von Haus und Hof Tag und Nacht beten, er möge ihnen zu Hilfe kommen. „Denn seit dem Tage, da du uns zu Lehen gegeben hast und wir aus deinem Schutz entlassen wurden, haben wir keine Kleider, keine Schuhe, weder Öl, noch Seife, noch Speise, wie das vorher der Fall war. Erhöre uns, frommster König, der du die Heiden zur Christenheit rufst, daß sie nicht, die wir Christen sind, dem Verderben anheimfallen."[2]

Es fehlt auch nicht ganz an anderen, allgemeinen Klagen über diese Zustände. Der Erzbischof Arn von Salzburg hatte sich bei seinem Freunde Alkuin, dem Vertrauten Karls, bitter über die vielen weltlichen Geschäfte beklagt, zu denen ihn der Herrscher zöge, und auf diesen selbst seine Vorwürfe bezogen. Alkuin suchte ihn zu trösten und warnte ihn, laut zu sprechen, damit nicht der Kaiser davon vernehme und ihm dann seine Gunst vorenthalte. „Des guten Willens der

[1] M. G. Cap. I, 168.
[2] Formulae salicae Merkel. 61. M. G. Form. 262.

Herrn Kaisers", sagt er in einem anderen Briefe, „bin ich gewiß. Er trachtet sicher danach, alles nach dem Maß der Gerechtigkeit in dem von Gott ihm anvertrauten Reiche anzuordnen, aber er hat neben sich weniger Helfer als Verderber der Gerechtigkeit und weniger Prediger als Schädiger (nec tantos praedicatores, quantos praedatores), und es gibt mehr, die ihre eigenen Ziele suchen als die Gottes."[1] Auf den Grund der Verweltlichung wies er deutlich mit den Worten: „Weltliche Sorgen quälen die Hirten. Die für Gott oben nur bereit sein sollten, werden genötigt, hier auf Erden weit herumzuschweifen. Die Streiter Christi müssen der Welt dienen und verbergen das Schwert des Wortes Gottes mit irgendeiner Entschuldigung in dem Gehege des Mundes. Am Tage des Kampfes zeigen sie sich als gemietete Söldner, nicht als freie Kämpfer."[2]

Wir sehen aus diesen Stimmen, daß man nur in vertrauten Kreisen sich über die verderblichen Folgen äußerte, welche die übermäßige Inanspruchnahme der Kirche für staatliche Zwecke mit sich brachte.

Wenn man die Klagen nicht lauter äußerte, so erklärt sich das auch daraus, daß man bis zu einem gewissen Grade die Gründe begriff, welche Karl veranlaßten, so vorzugehen. Er wollte in erster Linie durch das Kirchengut und durch die Heranziehung der geistlichen Großen für seinen Dienst die Kräfte gewinnen, mit denen er sein Reich stützte und ausdehnte, an dessen Einheit und Größe doch eben die Kirche des Abendlandes ein besonders hohes Interesse hatte. Mit dem Kirchengut, das er säkularisierte, stattete er die weltlichen Großen aus, die mit ihm fast ohne Unterbruch seine vielen Kriege führten, gewann und erhielt er die militärischen Kräfte, die er so sehr benötigte. Darum sprach bald nach dem Tode Karls dessen Nachfolger Ludwig der Fromme davon, daß die von seinem Vater vorgenommenen Säkularisationen durch Notzustände veranlaßt worden seien.[3] Wie Karl mit dem Kirchengut seine Vasallen belehnte, so veranlaßte er aus demselben Grunde die Bischöfe und Äbte, ihrerseits wieder Kirchengut für ihre Stiftsvasallen auszuleihen. Es ist die Feudalisierung der Gesellschaft, die als allgemeine Formel zur Kennzeichnung dieser Zustände namhaft gemacht werden kann. Besonders wurde Kirchengut zur Ausstattung der Grafen mit Amtsgut von Karl verwendet. Das waren die berufenen Stützen seiner politischen und militärischen Macht. In letzter Linie war es aber die Kriegs- und Machtpolitik, die Karl zu dieser tiefgreifenden Inanspruchnahme des Kirchengutes trieb und die Auffassung herbeiführte, daß die Bistümer und Abteien Lehen der Krone seien. Man betrachtete sie als Reichsbistümer und Reichsklöster, und die Prälaten wurden als Vasallen des Königs angesehen. Man kann wohl die Frage erheben, ob die ungünstigen Folgen, die wir nach dem Tode Karls aus diesen Zuständen hervorgehen sehen, den Gewinn ganz aufwogen, den seine Machtpolitik nur für kurze Zeit einzubringen ver-

[1] M. G. Epp. IV, 422 s., 411. [2] Ebenda 409.
[3] necessitate compellente M. G. Cap. I, 279.

mochte. Das Einheitsreich konnte auf die Dauer nicht aufrechterhalten werden. Daran ist nicht allein die Schwäche der Nachfolger Karls schuld gewesen. Durch die Vermengung zwischen Kirche und Staat, die Verweltlichung der kirchlichen Führer mußte über kurz oder lang eine Bewegung hervorgerufen werden, die eine Zurückführung der Bischöfe auf ihre geistlichen Hirtenpflichten verlangte und um so schwerere Konflikte hervorrufen mußte, je länger die Auseinandersetzung sich hinzog. Die Gewinnenden waren zuletzt nicht der Staat, sondern die weltlichen Großen, die, um durch Einkünfte willig erhalten zu werden, diese in Form von Gütern erhielten, deren Einnahmen allein ihnen hätten zukommen sollen. Indem sie mit dem Zins das Kapital in die Hände bekamen, trachteten sie danach, das Kapital selbst in ihren Familien zu behalten, das Lehen erblich zu machen und dem Eigentümer, dem Staat wie der Kirche, für immer zu entfremden.

Das konnte nun damals nicht so vorausgesehen werden. Hingegen sahen alle die große Macht des einheitlichen abendländischen Reiches, das Islam und Byzanz entgegentreten konnte, zuerst der römischen Kirche zugute kam und für deren Ziele eingesetzt wurde. Hatte schon das karolingische Königtum seit der Salbung Pippins, die Papst Stephan 751 zu St-Denis wiederholt hatte, einen sakralen Charakter, so wurde derselbe noch größer, als Karl die Kaiserkrone durch den Papst empfangen hatte. Seitdem sah die abendländische Geistlichkeit in ihm das weltliche Haupt der abendländischen Christenheit, das in einem urkundlich festgelegten Freundschaftsbund mit dem geistlichen Oberhaupt, dem Papst, zusammenwirkte. Die Karolinger hatten sich um die Ausstattung so vieler Bistümer in Deutschland unleugbare Verdienste erworben, mußten zum Teil als deren Gründer angesehen werden. Täglich machte man von neuem die Erfahrung, wie Karl sich nicht nur gern von den Idealen christlicher Kultur leiten ließ, sondern auch für den Schutz, für die Interessen der Kirche sonst eintrat, wenn seine eigenen Machtinteressen nicht direkt dadurch berührt wurden, wie er ferner die Ordnung in der Kirche, die Ausübung ihrer Zucht, die Ausbreitung ihrer Lehre gewährleistete.

Er suchte nach Kräften den Mißständen des Eigenkirchenwesens vorzubeugen, indem er den Grundherren, die mehrere Kirchen als eigene in Besitz hatten, es wohl erlaubte, diese als solche zu behandeln, zu vergeben und zu veräußern, sie durften aber ein Kirchengebäude, das ihnen gehörte, dem ursprünglichen Zweck nicht entfremden, dessen Dotierung nicht verringern; um diesem Zweck zu genügen, mußten sie auch dem Bischof die Aufsicht über die Kirche und die Geistlichen gestatten, sich mit dem Bischof für die Anstellung wie für die Entlassung der Geistlichen verständigen. Endlich wurde verboten, die Eigengeistlichen in unwürdigen Dienststellungen zu verwenden, als Maier oder Pächter.[1]

[1] Conc. Francof. c. 54. M. G. Conc. II, 171. Missat. generale 802 c. 15. M. G. Cap. I, 94. Cap. eccl. 810–3 c. 2, 13 p. 178 s. cfr. Conc. Vern. 755 c. 16 p. 36.

Wer wollte auch verkennen, wie Karl treffliche Anordnungen erließ, um das Gut der Kirchen sonst vor Verlust zu bewahren, durch gute Verwaltung zu mehren? Das Kirchengut genoß besonderen Friedensschutz durch den Herrscher und seine Waltboten (missi). Fast alles Kirchengut war jetzt des Privilegiums der Immunität teilhaftig, d. h. es erfreute sich, wie das Krongut, der Steuer- und Gerichtsfreiheit. Zur Ausübung der Gerichtsbarkeit, zunächst nur der niederen — erst später kam auch die hohe Gerichtsbarkeit hinzu —, sollten alle Bischöfe, Äbte und Äbtissinnen Vögte (advocati) haben. Sie wurden entweder von Karl selbst oder durch seine missi ernannt, oder er ließ die Ernennung von seinem Grafen vornehmen. Indem er auch noch die Tätigkeit der Vögte durch seine missi beaufsichtigen ließ, zeigte er, wie sehr er auf deren gute Amtsführung bedacht war.

In einer Frage, die Bonifatius sehr am Herzen gelegen hatte, erfüllte er sogar bis zu einem gewissen Grade die Wünsche der Reformsynoden.

Nachdem er aus der ihm von Hadrian I. 774 übersandten Kanonessammlung des Dionysius Exiguus ersehen hatte, daß die Metropolitanverfassung altes kirchliches Recht war, sträubte er sich nicht wie sein Vater gegen die Ernennung von Metropoliten. Indem die Bischöfe der alten Metropolitensitze in Gallien in ihren historischen Rechten wieder anerkannt und neue Metropoliten geschaffen wurden durch die Übersendung des Palliums von Rom an die Erzbischöfe von Salzburg und Mainz, wurde allerdings gegenüber der Merowingerzeit in der Wiedereinführung der den einfachen Bischöfen übergeordneten Rangstufe etwas Neues geschaffen. Dem aus der angelsächsischen Heimat herübergebrachten Programm des Bonifatius entsprach das wenigstens zum Teil. Karl wählte die Erzbischöfe aus, wie er die Bischöfe ernannte, aber der Papst gab den Erzbischöfen ihr Amt, indem er ihnen das Pallium übersandte. Es gibt in der Regel keinen Erzbischof mehr ohne Pallium. Das gute Einvernehmen zwischen Karl und Hadrian brachte so zustande, was dem Bonifatius durch die Zurückhaltung Pippins nicht gelungen war. Der als Erzbischof erhobene Metropolit gehört einer höheren Rangstufe an und übt dazu eine wirkliche und persönliche Autorität über die ihm untergeordneten Bischöfe aus, für die jetzt der neue Ausdruck Suffragane aufkommt.[1] Die hierarchische Zusammenfassung der kirchlichen Hirten unter Rom war dabei das Ziel des Bonifatius gewesen. Karl sah darin mehr ein Kontrollsystem, wie er es auch sonst gern anwandte, insbesondere für die Kirche noch durch die Ernennung der geistlichen missi. Nur in diesem Sinne wollte er auch die Erzbischöfe verwenden, ohne von der Oberaufsicht etwas preiszugeben, die er sich auch für die Kirche vorbehielt. Die Erzbischöfe hatten bei der Wahl der Bischöfe nichts zu sagen. Die Provinzialsynoden traten vor den Reichssynoden zurück. Die oberste Leitung der Kirche des Frankenreiches wurde nicht so sehr vom Papste

[1] Vgl. Lesne, La hiérarchie épiscopale 57 ff.

durch die Metropoliten als von Karl ausgeübt, und nach ihm hatten die Metropoliten mehr zu schauen als nach Rom. Hingegen stärkte er den Diözesanverband als den festen kirchlichen Verwaltungsbezirk, außerhalb dessen keine unbekannten Bischöfe und Priester geduldet wurden und innerhalb dessen alle Klöster dem Bischof unterstellt wurden.

Hohe Anerkennung verdiente auch, wie Karl sich soziale Fürsorge angelegen sein ließ. In der römischen und merowingischen Zeit war der Kirche und dem Bischof vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, die Armenfürsorge überwiesen. Nun betrachtete sich Karl als Staatsoberhaupt in erster Linie als denjenigen, dem der Schutz aller Schwachen und Hilfsbedürftigen oblag. Das war ganz den Aufgaben eines christlichen Kulturstaates entsprechend. Karl verbot, den Reisenden, die damals auf Gasthäuser nicht rechnen konnten, Dach, Herd und Feuer zu versagen. Wer sich weigerte, einem in Gefahr befindlichen Schiff zu Hilfe zu kommen, wurde bestraft. So machte der Kaiser Ernst aus dem schönen Satz, der sich in einem Kapitulare findet: Nach Gott und seinen Heiligen sei er als Schützer und Hort der Bedürftigen eingesetzt.[1]

Das Zurücktreten der kirchlichen Armenfürsorge, die auf römischen städtischen Verhältnissen aufgebaut war, mußte mit der Änderung in der wirtschaftlichen Entwicklung vor sich gehen, da Stadtbistümer ihre frühere Bedeutung einbüßten und nun große Diözesen gebildet waren, die sich weit über das platte Land erstreckten, deren Mittelpunkte in Deutschland nur zum Teil schon städtischen Charakter trugen. Allerdings nahm die Kirche sich weiter noch in oft großartiger Weise der Armen an, und Karl hat sie dazu auch noch aufgefordert. Es geschah das nicht allein in den alten Xenodochien und Hospitien, die sich noch in den italienischen Städten und wohl auch in den Bischofsstädten Westfrankens erhalten hatten, sondern vor allem in der neuen Form, die der Art entsprach, wie man es auf dem Lande zu tun pflegte. Bei dieser war die kirchliche Armenpflege nicht mehr öffentlich von dem Bischofssitz aus organisiert, sondern wurde von den einzelnen Stiftern und Klöstern ausgeübt, so gut als sie es je nach ihrer Lage vermochten. Zum mindesten teilten alle Almosen aus, die einen mehr, die anderen weniger. Außergewöhnliches leistete das Kloster St-Riquier, wo täglich dreihundert Arme und noch dazu hundertfünfzig Witwen Almosen empfingen. Die großen Klöster hatten meist eine Fremdenherberge, mitunter auch ein Krankenhaus. Abgesonderte Leprosenhäuser, die der Ansteckung wegen notwendig waren, finden sich weiter hier und da; eines wurde im Kloster St. Gallen errichtet. Der zunehmende Verkehr ließ auch das Bedürfnis nach Herbergen auf unwegsamen Pässen hervortreten. Die Kirche von Chur unterhielt ein Hospiz auf dem Septimer. Es begann zwischen den verschiedenen Klöstern und Stiftern, zu denen später neue Vereinigungen kamen, ein Wetteifer in karitativer Tätigkeit, der zu den schönsten Seiten der mittelalterlichen Kultur gehört.

[1] M. G. Cap. I, 93.

Daß auch weise Einsicht dabei ein maßgebendes Wort mitzusprechen habe, hob schon Karl hervor.

Einen weiten sozialen Blick bekundete die Verordnung, daß jeder für seine abhängigen Leute und Hörigen sorgen solle und sie nicht der Armut verfallen oder als Bettler herumstreichen lasse.[1] Die Kirche hat sich das im allgemeinen gewiß zu Herzen genommen. Aber was sie nach dieser Richtung zu tun bereit war, scheint hier und da in den Schatten gestellt worden zu sein durch die Bereicherung an Gut und Boden, die manche ihrer Glieder erstrebten. Solche Vorwürfe deutet insbesondere das Kapitulare 72 an, in welchem verschiedene Punkte zusammengestellt werden, die der Kaiser den Bischöfen zur Beantwortung vorlegte. Hier wird gefragt, ob sich nicht manche kirchlichen Würdenträger bei der Sorge für die Mehrung ihres Besitzes sozialer Ungerechtigkeit schuldig gemacht hätten: „Ob der die Welt verlassen hat, der nicht abläßt, Tag für Tag auf jede Weise und durch jeden Kunstgriff seinen Besitz zu vergrößern, indem er bald die Seligkeit vom Himmel verheißt, bald mit der ewigen Höllenpein droht, indem er im Namen Gottes oder irgendeines Heiligen die Reichen wie die Einfältigen ihrer Habe beraubt, den rechtmäßigen Erben ihr Erbteil entzieht, dadurch sehr viele Leute zu Verbrechen und Übeltaten antreibt wegen der Armut, in die sie damit gestoßen werden? Denn sie werden gewissermaßen gezwungen, zu stehlen und zu rauben, da ihnen ihr väterliches Erbteil von einem anderen weggenommen wurde."[2] Doch das werden wohl nur vereinzelte Fälle gewesen sein, auf die zur Abschreckung hingewiesen werden sollte, und man darf die wahrscheinlich aus geistlicher Feder geflossenen mißtrauischen Warnungen nicht überschätzen; sie entsprechen dem überall beaufsichtigenden und einschärfenden Wesen der karolingischen Verwaltung. Um ein allgemeineres Urteil fällen zu können, muß man auf diejenigen hören, welche über die gesamte wirtschaftliche Entwicklung der Zeit aus den vielen einzelnen Urkunden ein Gesamtbild zu entwerfen suchen.[3] Aus demselben geht nun hervor, daß die ganze Art der Güterverwaltung der Kirche doch auf eine große soziale Förderung breiter Laienmassen hinauskam.

Die freien Schenkungen zu vollem Eigentum an die Kirche wurden jetzt seltener. Man schenkte meist nur unter Bedingungen, indem der Schenkende (Tradent) sich Nutznießung des geschenkten Gutes auf Lebenszeit vorbehielt oder eine Rückverleihung gegen Zins — mitunter auch an die Kinder — stattfand oder ein Rückkaufsrecht vorbehalten wurde. Es kam auch häufig vor, daß bei der Überweisung des geschenkten Gutes zur Nutznießung vom alten kirchlichen Eigengut noch etwas dazu geliehen wurde in der Form der precaria remunerativa. Infolgedessen fand sich auch auf dem Konzil von Tours im Jahre 813

[1] Cap. 46 c. 9 (a. 806). M. G. Cap. I, 132.
[2] M. G. Cap. I, 163.
[3] Ich verweise besonders auf Dopsch, Die wirtschaftliche Entwicklung der Karolingerzeit § 4 und § 8, dem ich hier folge.

niemand, der die in der kaiserlichen admonitio (cap. 72) vorgebrachte Anschuldigung, daß durch die Zuwendungen an die Kirche die Leute um ihr Erbe gebracht würden, vertreten wollte, und das Konzil erwiderte auf die dort gestellte Frage[1] mit dem Hinweis: „Es gibt fast keinen, der sein Gut an die Kirche schenkt, ohne daß er aus dem Kirchengut so viel zum Nießbrauch erhält, als er geschenkt hat, oder das Doppelte oder Dreifache.“[2] Diese Praxis der precaria remunerativa mochte nicht immer unbedenklich sein, da die Gewinnsucht dadurch geweckt wurde, die zu unsauberen Geschäften Anlaß geben konnte, anderseits auch Verschleuderung des Kirchengutes die Folge sein konnte.

Aber im großen ganzen wirkten doch solche Maßnahmen sozialpolitisch segensreich. Die Prekarieverträge glichen vielfach unseren Leibrentenkontrakten, indem der Nutznießer als ein Rentengläubiger angesehen werden kann, der an Stelle eines Kapitals sein Grundstück hergab und dafür als Rente den Nutzgenuß der Grundstücke erhielt, die ihm in Prekarie verliehen wurden. Auch wurden solche Traditionen von Grundstücken vorgenommen, um für Hinterbliebene, Frauen und Kinder zu sorgen. Wenn man solche Verträge bei Antritt von Pilgerfahrten, Auszug in den Krieg, in Krankheit und Siechtum schloß, so denkt man an Alters- oder Unfallversorgung, die der Tradent sich sichern wollte.[3]

Durch die Aufteilung der Grundrente wurden im allgemeinen die Nachteile der Anhäufung des Großgrundbesitzes in wenigen Händen vermieden. Das Institut der Prekarie, wie es von den Kirchen und Klöstern angewendet wurde, hat auch vielen armen landlosen Freien Unterhalt gewährt und dann durch deren Arbeit nicht selten zur Besserung des Grundstücks und zur Rodung den Anstoß gegeben. So scheinen auf diese Weise besonders die bayrischen Bistümer und Klöster fruchtbare Talgründe in den Alpen urbar gemacht und die Würzburger Kirche die Kolonisation im Slawengebiete zwischen Main und Rednitz vollzogen zu haben. Die Urkunden des Klosters Sankt Gallen zeigen, daß es sich insbesondere auf den Gütern im Schwarzwald die Rodung angelegen sein ließ.

Es verband sich somit eine Förderung wirtschaftlicher Kultur mit der Besserstellung breiter sozialer Massen. Wenn man über die Vermehrung der toten Hand klagen zu sollen meint, so übersieht man nur zu oft, was damals wie schon vorher und lange nachher von der Kirche zur Besserstellung der Laien in deren mittleren und unteren Schichten durch das mannigfache System der Landleihe geschah. Die Kirche ermöglichte es vielen Freien, sich wirtschaftlich zu behaupten, der Aufsaugung durch den adligen Grundbesitz, dem Bauernlegen, zu entgehen. Dann genossen die verschiedenen Hintersassen der Kirche als Glieder ihrer „familia“ die Vorteile der kirchlichen Grundherrschaft, die In-

[1] S. vorige Seite.
[2] M. G. Conc. II, 1 p. 293 c. 51.
[3] Vgl. oben S. 202.

munität, die Markgenossenschaft, und in solchen Verbänden konnten sich neue soziale Kräfte bilden, die nach Entfaltung strebten. Man ist neuerdings mit gewichtigen Gründen der Meinung entgegengetreten, als ob in der karolingischen Zeit eine allgemeine Herabdrückung der Freien zu beobachten sei, an der die Kirche ihren großen Anteil gehabt habe. Nähere Prüfung hat ergeben, daß Fälle von Autotradition recht selten sind. Vielfach handelt es sich bei der Ergebung der Freien in das mundiburdium der Klöster um kinderlose Tradenten, die in das Kloster eintreten wollten, wenn nicht eine lebenslängliche Versorgung durch das Kloster bezweckt wurde oder ganz Vermögenslose Lebensunterhalt und Kleidung erhalten wollten. Kleriker aber, die sich einer Kirche mit ihrem Gut ergaben, kommen dabei nicht in Betracht, da sie als Glieder der Kirche ihren Stand nicht aufgaben wie die Mönche. Die Ergebung in den Schutz der Kirche brauchte auch nicht ohne weiteres die Aufgabe der Freiheit zur Folge zu haben; es konnte nur ein Zinsverhältnis, z. B. Wachszinsigkeit gemeint sein, wobei die Freiheit mitunter ausdrücklich vorbehalten war.

Eine soziale Besserstellung wurde weiter besonders durch die große Zahl von Freilassungen herbeigeführt, die wie früher aus frommem Sinn erfolgten, und bei denen die Kirche oft noch insofern besonders beteiligt war, als sie den Schutz eines Freigelassenen übernahm.[1] Die Zahl der Hörigen nahm durch die vielen Freilassungen niederer Art immer mehr zu, und durch sie erhielt man die Kräfte, die in den unfreien Leiheformen dann für die Besserung des Herrenlandes verwendet wurden.

Es ist bei diesen wirtschaftlich-sozialen Bewegungen ja manches durch den Gang der Entwicklung ohne besonderes Bestreben der Kirche, mitunter sogar gegen das wirtschaftliche Interesse und die Bestrebungen der Kirche zustande gekommen. So auch bei der neuen Entwicklung der Städte, deren erste Keime wir in dieser Zeit schon wahrnehmen können. Zur Förderung dieser Keime in Deutschland hatten die Päpste beigetragen, indem sie Bonifaz einschärften, er solle bei der Gründung neuer Bistümer darauf achten, daß für die Bischofssitze volkreiche Orte ausgewählt würden, damit das Ansehen des Bischofs nicht erniedrigt werde.[2] Es gab in Deutschland am Ende Karls des Großen etwa dreißig Bischofssitze, die mehr oder minder die Keime des neuen sozialen, wirtschaftlichen, geistigen und politischen Lebens darstellen sollten. Mit dem Königtum zusammen hat die Kirche in diesen emporstrebenden Orten jene Ämter entstehen lassen, die für die neue Organisation in erster Linie maßgebend werden sollten. Hier wie in den anderen volkreichen Plätzen entwickelten sich die ersten Mittelpunkte von Handel und Handwerk, die freilich erst später deutlich hervortreten sollten, aber davon doch schon damals größere Ansätze zeigen, als man bisher gemeint hat, wobei Italien und Frankreich

[1] S. oben S. 195 f.
[2] Bonifatii epp. ed. Tangl nr. 28 p. 50, nr. 51 p. 87.

natürlich durch ihre aus der Antike herübergeretteten Reste städtischen Lebens einen Vorsprung vor Deutschland hatten.

Bei dem neuen wirtschaftlichen Emporstreben gab es für die Glieder der Kirche selbst Schranken, die durch die geistlichen Aufgaben des Klerus gesetzt waren. Daß man darauf achtete, zeigen uns manche Verordnungen jetzt und später. Für die Verwaltung des Kirchengutes im allgemeinen schärfte die Kirche nur die besten Grundsätze früherer Zeiten ein, wenn sie auf dem Konzil von Chalon 813 verordnete, daß die Priester einen Wirtschaftsüberschuß nicht dazu verwenden sollten, um ihn teuer zu verkaufen und Schätze zu sammeln, sondern um ihn im Falle der Not zur Unterstützung der Armen zu verwenden.[1]

Das Empfinden für soziale Not ging Hand in Hand mit der Stellungnahme gegen die Ausbeutung des Nächsten durch Wucher. Die allgemeinen Zinsverbote werden deshalb wiederholt, beziehen sich aber hauptsächlich auf Geistliche.[2] Karl selbst folgte also der Kirche. Sein Standpunkt zeigt sich vornehmlich in dem Capitulare missorum von Nymwegen aus dem Jahre 806.[3] Die Verordnung oder besser die Instruktion für die Missi will besonders den Aufkauf von Getreide und Wein zum Zwecke unberechtigter Gewinnerzielung verhindern und sucht auf Grund der alten kirchlichen Grundsätze die Unterscheidung von gerechtem Handelsgeschäft und schmutzigem Gewinn darzulegen. Um die Armen in einer Zeit von Nahrungsknappheit gegen Ausbeutung zu schützen, werden, wie schon 794, Preistaxen für Lebensmittel festgelegt, 808 auch für Kleider.[4] Es ist nicht berechtigt, eine verkehrsfeindliche Tendenz darin sehen zu wollen. Man kann im Gegenteil darin ein verkehrsfreundliches Auftreten zugunsten der Konsumenten erblicken, das sich gegen die Tendenz richtet, die unentbehrlichen Lebensmittel zu monopolisieren.

Den Zielen, denen Karl in allen solchen Verordnungen zustrebte, dürfen wir hohes Lob zuerkennen. In weitestem Umfange faßte er die Aufgaben einer christlichen Solidarität ins Auge.

Aber noch glänzender ist das Bild, das sich uns darbietet, wenn wir uns der geistigen Entwicklung seiner Zeit zuwenden. Hier vor allem haben wir Grund, von einer ersten Kulturblüte des Abendlandes zu seiner Zeit zu sprechen, die uns einen außerordentlich fruchtbaren Ausgleich zwischen den verschiedenen Teilen des Abendlandes zeigt.

Karl hat daran einen bedeutenden persönlichen Anteil, indem sein mächtiger Arm die politische Verbindung zustande brachte und sein großes Interesse für Kulturaufgaben diese Verbindung geistig ausnutzte. Aber die politische Verbindung hatte doch auch wieder die vorhergehende geistige Annäherung, wie wir schon gesehen haben, zur Voraussetzung. Der Wissensdurst und die Schaffenslust Karls des Großen,

[1] M. G. Conc. II, 276 c. 8.
[2] M. G. Cap. I, 244 c. 14, 16; p. 54 c. 5, 39; p. 103 c. 18. Vgl. oben S. 202.
[3] M. G. Cap. I, 132 c. 10 ss.
[4] M. G. Cap. I, 74 c. 5; 140 c. 5.

seine Freude, nach allen Seiten anzuknüpfen, anzuregen und anzutreiben, brachte das, was vor ihm im Keimen und unter ihm im Werden war, schnell zum Emportreiben und Aufblühen. Das fränkische Reich, das an Bildung im allgemeinen und an religiöser Bildung im besonderen hinter den anderen Teilen des Abendlandes zurückstand, hinter Spanien, Italien und England, empfing jetzt von diesen Ländern belebende Anregungen. Wie Karl das sogleich mit scharfem Blick erfaßte, ersehen wir aus seinem ersten Kapitulare vom Jahre 769, indem er verordnete, daß ungebildete Priester so lange zu suspendieren seien, bis daß sie die nötige Wissenschaft sich angeeignet hätten. Wer das nicht tun wolle, solle abgesetzt werden, denn diejenigen, die das Gesetz Gottes nicht verstünden, könnten es auch nicht anderen predigen.[1] Da nun Karl einsah, daß er im fränkischen Reiche nicht die Männer habe, um die Wissenschaft — und zwar handelte es sich dabei fast nur um kirchliche Wissenschaft, denn eine andere gab es nicht — zu heben, so holte er sich Männer aus dem Auslande. Sehen wir uns einzelne dieser von Karl herbeigerufenen Kulturträger an.

Es sind in erster Linie Angelsachsen, woran wir wieder erkennen, wie die Welle, die Bonifatius trug, noch weiter in Bewegung blieb. Unter ihnen ragt zweifellos Alkuin oder Alchvin hervor, der aus den Schülerkreisen des Erzbischofs Egbert von York hervorging. Er war um 730 in York geboren, wo er auf der Domschule gebildet wurde; schon früh kam er mit Aelbert, dem Nachfolger Egberts, nach dem Festland und nach Rom, um nach den alten Wünschen dieses Kreises dort Bücherschätze zu holen. Im Jahre 781 war er wieder einmal auf einer Romreise begriffen, als er mit Karl in Parma zusammentraf. Karl interessierte sich sogleich für ihn, der unterdessen Leiter der Schule von York geworden war und in gereiftem Alter stand. Karl blieb nun in dauernder Verbindung mit Alkuin. Seit 793/4 ließ sich Alkuin ständig im Frankenreiche nieder. Karl übertrug ihm drei der angesehensten Abteien, die von Ferrières und St-Loup in Troyes, zuletzt die berühmte und sehr reiche St.-Martins-Abtei in Tours, wo er 804 starb. Durch Alkuin ist die ganze angelsächsische Klostergelehrsamkeit und Bildung nach dem Frankenreich gebracht worden. Sein Leben galt allein der Wissenschaft und dem Unterricht. Er war ein Stubengelehrter, dabei aber auch ein guter, lieber Schulmeister, nicht ohne die Schwächen desselben, eine gewisse Pedanterie und Rechthaberei. Aber alle die Schwächen treten doch weit zurück vor seinen Verdiensten. Wir sehen sie zuerst in seinen schriftstellerischen Arbeiten, die hauptsächlich das rein theologische Gebiet betreffen. Sein Hauptwerk ist ein dreibändiges dogmatisches Werk über die Dreieinigkeit. Er widmete es dem Kaiser; man sieht es als das erste Werk mittelalterlicher Theologie an, und es ist Veranlassung zu der außerordentlich geschickten Übersetzung von Isidors Traktat de fide catholica contra Iudaeos ins Deutsche gewesen, die in Murbach in dieser Zeit zustande gekommen zu sein scheint.

[1] M. G. Cap. 19 c. 15, 16 p. 46.

Außerdem erregten große Aufmerksamkeit Alkuins theologische Streitschriften gegen den Adoptianer, Bischof Felix von Urgel, den er unter dem Schutze des Kaisers bekämpfte. Er ging aber in der Wissenschaft nicht auf, pflegte sie in idealem Sinne und hatte, wie eine große Zahl von Unterrichtsschriften und Briefen zeigen, das lebhafte Interesse, andere zu belehren und zu bilden. Höher als die Wissenschaft stand ihm die sittliche Hebung des Menschen. Er schärfte das auch seinen königlichen Zöglingen ein. Er bemerkte es nicht gern, wenn man die Heilige Schrift dem Virgil nachstellte. Von seiner einfachen Frömmigkeit zeugt ein Erbauungsbuch, das er für einen Laien schrieb, den Grafen Wido von der Bretagne. Es handelt von den Tugenden und Lastern und legt dem Leser nahe, all sein Vertrauen auf Gott zu setzen, bei ihm sich Vergebung der Sünden durch reuiges Bekenntnis zu erbitten. Wie er sich für das religiöse Leben der Laien interessierte, zeigt uns noch ein Handbüchlein des Stundengebetes für Laien, das er auf Wunsch des kaiserlichen Prinzen Karl schrieb. Darin wählte er für jeden Tag eine Anzahl Psalmen aus, denen er kurze Gebete beifügte. Das sollte in gewissem Sinne ein Ersatz für das Psalmengebet der Mönche sein, worüber er eine besondere Schrift verfaßte. Alkuin folgten mehrere Schüler aus England, andere bildete er sich im Frankenreiche, die ihn bald in ihrem Stil und ihren Leistungen übertrafen. Sein bedeutendster Schüler ist wohl der aus Mainz gebürtige Hrabanus Maurus, der Fulda zur berühmtesten Schule Deutschlands machte.

Aus Italien zog Karl an sich den spottlustigen Diakon Petrus von Pisa, von dem wir eine Grammatik nebst mehreren Gedichten haben, und den aus Friaul gebürtigen Paulinus, der 787 von Karl das Patriarchat von Aquileja erhielt. Paulinus sollte Karl auch als Lehrer der Grammatik dienen. Nach Karls Wunsch griff er wiederholt gegen die Adoptianer zur Feder. Wir besitzen von ihm außer den theologischen Werken mehrere Gedichte, von denen eines auf den Besieger der Awaren, den Markgrafen Erich von Friaul, besondere Wärme zeigt. Diesem Erich widmete er eine Art Fürstenspiegel, ein Erbauungsbuch, das aber nur in Auszügen einer Erbauungsschrift des Pomerius, eines Landsmannes und Schülers des hl. Augustin, aus dem fünften Jahrhundert besteht.

Unter den Gelehrten, die Karl aus Italien an seinen Hof zog, ragt der fein gebildete und empfindende Langobarde Paulus Diakonus hervor, den wir schon als Geschichtschreiber der Langobarden kennen. Er war am Hofe des Königs Rachis in Pavia von dem Grammatiker Flavianus gebildet worden, der ihm auch Griechisch lehrte. Von seiner Gelehrsamkeit zog schon die Tochter des letzten Langobardenkönigs Desiderius, die Gemahlin des Herzogs Arichis von Benevent, Nutzen für sie verfaßte er eine Fortsetzung der Römischen Geschichte des Eutrop bis auf Kaiser Justinian. Das Unglück der Langobardendynastie ging ihm sehr zu Herzen. Er zog sich in das Kloster zurück wohl zuerst nach Civate am Comersee, wo er die älteste Erläuterung

der Benediktinerregel schrieb; nach der Katastrophe von 774 finden wir ihn in Monte-Cassino. Sein Bruder war in einen langobardischen Aufstand verwickelt und deshalb mit Einziehung seines Vermögens bestraft worden. Um ihm Erlaß der Strafe zu erbitten, begab sich Paulus 782 in das Frankenreich zu Karl, an dessen Hofe er freundlich aufgenommen wurde. Man verwendete ihn daselbst bald als Lehrer, Dichter und Schriftsteller. Auf Bitten des Bischofs Angilram verfaßte er eine Geschichte der Metzer Bischöfe, unter denen der Ahnherr der Karolinger, der heilige Bischof Arnulf, glänzte. Diese Metzer Bischofsgeschichte ist die erste der später oft verfaßten Bistumsgeschichten. Für Karl selbst verfaßte er einen Auszug aus der antiquarischen Zusammenstellung des wohl im dritten Jahrhundert lebenden Pompejus Festus; Karl sollte daraus Belehrung nehmen über die Ortskunde seiner Stadt Rom. Außerdem schrieb er für Karl einen Kommentar zur Schulgrammatik des Donat und manche Grabinschriften in Versen. Aber als die Feindseligkeiten zwischen dem Herzog Arichis von Benevent und Karl ausbrachen, ging er nach Monte-Cassino zurück, wo er Homilien, eine Biographie Gregors des Großen und sein Hauptwerk, die Langobardengeschichte, verfaßte.

In hoher Achtung stand bei Karl noch ein aus Spanien geflüchteter Gote Theodulf, der die in Spanien noch vorhandene klassische Bildung nach dem Frankenreich überbrachte. Von Karl erhielt er das Bistum Orléans und von Leo III. 800 das Pallium. Im Auftrage Karls schrieb er eine Abhandlung über den Ausgang des Heiligen Geistes, De Spiritu sancto, in der er Kenntnis seines Landsmannes, des Dichters Prudentius, zeigt. Diesem ähnelt er vornehmlich in seinen Gedichten, die ihn uns als einen eigenartigen, lebhaft empfindenden Dichter von reicher ästhetischer Bildung verraten. Ernste wie satirische, spottende, klagende und rügende Dichtungen liegen von ihm vor. Er ist nicht frei von pessimistischen Anschauungen, die ihm vielleicht das Schicksal seines von den Arabern unterworfenen Heimatlandes nahelegten, ihn aber auch befähigten, die Schattenseiten im kirchlichen und staatlichen Leben ins Auge zu fassen, so daß er des Gedankens des nahen Weltendes sich nicht entschlagen kann. Scharf tadelt er das germanische Strafrecht. Er ironisiert aber auch die Hofpoeten, die er mit schnatternden und krächzenden Vögeln vergleicht. Karl selbst stellt er mit einer Art von Ironie dar, wie er an der Tafel sitzend große Portionen austeile. Aber auch religiöse Stoffe weiß Theodulf würdig zu behandeln, und für die kirchliche Reform hatte er volles Verständnis, wie uns seine Diözesanverordnungen zeigen. Nicht minder auch für die Kunst. Nach dem Muster des Münsters von Aachen ließ er in Germigny bei Fleury eine viel bewunderte Kirche erbauen. Das Kunsthandwerk regte er an, indem er prächtige Bibelhandschriften und einen kunstreichen Tafelaufsatz herstellen ließ.

All diese Fremden ließ Karl vornehmlich als Lehrer wirken, zunächst am Hofe, wo der Kaiser selbst mit seinen Töchtern und Söhnen am Unterricht teilnahm. Bei dem Unterricht der Erwachsenen wen-

dete man eine aus England durch Alkuin herübergebrachte Methode an, die in der Form gesellschaftlicher Unterhaltung bestand und am ehesten für die logischen und philosophischen Disziplinen ersprießlich sein konnte. Dann liebte man, sich in Rätselfragen zu belehren. Bei Tisch wurde vorgelesen, und zwar bald ein Gedicht, bald ein Geschichtswerk oder auch ein Kirchenvater. Lebhaft erörterte man theologische Fragen, und daneben wurde geistreicher Scherz und Witz gern gehört. Außer dem Einzelunterricht, den besonders die königliche Familie genoß, wurde auch Klassenunterricht in der alten Hofschule erteilt und der Nachdruck auf die Rhetorik gelegt, die auf die praktische Kunst hinauslief, ein amtliches Aktenstück oder eine Urkunde abzufassen. Einen Leitfaden zum Unterricht in der Rhetorik, beruhend auf Ciceros de inventione, verfaßte für Karl den Großen Alkuin, der hier an der Hofschule besonders zur Geltung kam. Karl verfolgte diesen Unterricht mit großem Interesse. Nur war dabei ein Übelstand, daß die Schule keinen festen Sitz hatte, dem König bei seinem häufigen Aufenthaltswechsel folgte.

Der Stolz der Hofschule war der kleine Main-Franke Einhard, der als gebildeter Laie eine Ausnahme in der Hofgesellschaft bildete. Er scheint als Nachfolger Alkuins die Leitung der Hofschule übernommen zu haben. Da er auch in der Baukunst hervorragende Kenntnisse sich erworben hatte, so bekam er in der Hofakademie den Namen des Erbauers der Stiftshütte, Beseleel, und Karl übertrug ihm die Aufsicht über die königlichen Bauten, verwendete ihn aber auch für politische Missionen. Er ist der Verfasser von Karls Biographie, die uns trotz der stilistischen Anleihen, die er nur zu viel bei Sueton macht, Karls persönliches Wesen trefflich hervortreten läßt und bald weithin Anklang fand. Diese Biographie charakterisiert am deutlichsten den Renaissancecharakter der neu aufblühenden Kultur, die in der formalen Nachahmung der alten Schriftsteller die Höhe der Bildung sucht, damit freilich das Formale überschätzt und den sachlichen Wert herabsetzt. Das ganze Schema seiner Darstellung übernimmt Einhard aus Sueton, zeigt aber auch an andere römische Historiker Anlehnungen: Cäsar, Livius, Florus, Tacitus, Justin und Orosius. Einhard hat wahrscheinlich auch die wertvollen Reichsannalen, früher Lorscher Annalen genannt, in dem Teil von 797 bis 820 verfaßt. Karl belohnte ihm seine Verdienste dadurch, daß er ihm als verheirateten Laien mehrere Abteien übertrug. Sein kirchliches Interesse zeigte Einhard, indem er zu Mühlheim am Main über den von ihm übergeführten Gebeinen der heiligen Märtyrer Marcellin und Petrus die Abtei Seligenstadt begründete, die Passion der Heiligen besang und die Translatio ihrer Gebeine schilderte, schließlich auch über die Verehrung des heiligen Kreuzes schrieb.

Die Renaissanceart, die wir eben bei Einhards Karlbiographie hervorgehoben haben, spiegelt uns auch ein Epos über die Begegnung Karls und Leos III. zu Paderborn im Jahre 799 wider, das nur als Fragment eines größeren Epos über Karl auf uns gekommen ist. Mit

lebhaften Farben und starker Phantasie schildert uns der Dichter den äußeren Verlauf dieser denkwürdigen Zusammenkunft, nachdem er die Pracht der königlichen Residenz in Aachen nach Virgils Schilderung von Karthago ausgemalt hat; in der Nachahmung Virgils geht er so weit, daß er sogar Hafenbauten bei Aachen erdichtete. Wer der Verfasser ist, wissen wir nicht; die Annahme, daß es Angilbert sei, wird bestritten.

Wie glücklich man in dem Besitz antiker und kirchlicher Bildung am Hofe Karls war und sich mit dem Herrscher darin sonnte, sehen wir an den Beinamen, die Karl sich und seinen gelehrten Günstlingen, den Mitgliedern der Hofakademie, gab. Er selbst bezeichnete sich als den Dichterkönig des Alten Testaments, David, Alkuin war (Horatius) Flaccus, Angilbert Homer, Einhard, wie schon gesagt, Beseleel. Aber die Wissenschaft sollte für Karl nicht allein spielende Unterhaltung sein, sondern ihre Vertreter sollten ihm die Pfadweiser für die Einführung höherer geistiger Kultur und kirchlicher Erneuerung in seinem Reiche sein.

Nicht allein am Hof wurde gelehrt. Karl verfügte in einem berühmten Rundschreiben,[1] daß die Bischofssitze und Klöster, die ihm „durch die Gnade Christi zur Leitung anvertraut" seien, außer der regelmäßigen Lebensordnung und der Bewahrung frommen Wandels auch in der Pflege der Wissenschaften sich betätigen sollten und denjenigen, die durch Gottes Gnade lernen könnten, Belehrung verschaffen sollten nach der Fähigkeit eines jeden, d. h. daß an Kathedralen und in Klöstern regelmäßig Unterricht erteilt werde. Der Klerus, Welt- und Ordensklerus, bekam so die Aufgabe formell zugewiesen, die schon die allgemeine geschichtliche Entwicklung ihm übertragen hatte, die geistige Hebung des Volkes sich angelegen sein zu lassen, denn wenn man auch zunächst an die Bildung des Weltklerus und der Mönche dachte, so wollte man doch Laienkreise davon nicht ausgeschlossen wissen.

Auch die Pfarrer hielten Schule. Doch ist dabei zunächst nur an eine Art des Katechismusunterrichts in der Kirche zu denken, die wir heute Christenlehre nennen. Denn in einer Bestimmung der Mainzer Synode von 813 wird dabei nur erwähnt, daß die Pfarrer das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser lateinisch oder zum mindesten in der Muttersprache beibringen sollten, wie das auch von allen Erwachsenen verlangt wurde.[2] Daß alle Kinder allgemeinen Elementarunterricht erhielten, was in einem seiner Herkunft nach nicht feststellbaren Zusatz zu einem aus Bayern stammenden Frageschema verlangt wird, war und blieb nur ein schöner Wunsch, wie so manches von den Verordnungen aus dieser Zeit.[3] Bischof Theodulf von Orleans verordnete, daß die Priester seiner Diözese auf den Land- und Gutspfarreien Schule halten, kein Kind, das die Eltern ihnen anvertrauen wollten, davon-

[1] M. G. Cap. 29, I, 59.
[2] M. G. Conc. II, 271.
[3] M. G. Cap. I, 235.

schicken und keine Bezahlung für den Unterricht verlangen sollten.[1] Das wird wohl darauf hinausgekommen sein, daß der Landpfarrer lernbegierige und geweckte Kinder mit dem Psalter das Lesen lehrte und sie zunächst für den Chorgesang, dann für den geistlichen Stand heranbildete; sie konnten dann in seiner Abwesenheit das Chorgebet verrichten und ihn in der Schule vertreten.[2] Mancher von den Schülern ist wohl auch nicht Geistlicher geworden. Doch noch Jahrhunderte hindurch war es eine Ausnahme, daß Laien lesen und schreiben konnten. Karl der Große selbst konnte die schwere Kunst des Schreibens, wie sein Biograph sagt,[3] nicht mehr erlernen, obgleich er die Tafel oft beim Schlafen unter sein Kopfkissen legte, um, wenn er nicht schlafen konnte, sich im Schreiben zu üben.

In den Klöstern und Kathedralen wurde fleißig Unterricht erteilt in den alten Fächern des Trivium und Quadrivium, auf die zuletzt der Unterricht in der Theologie folgte. Von den Domschulen ragte die von Metz durch den Unterricht in der Musik hervor. Von den Klosterschulen glänzte vor allen die von Alkuin neu organisierte Klosterschule von St. Martin in Tours, wo hauptsächlich Lehrer herangebildet wurden, dann St-Riquier, wo nach Angilberts Bestimmung die Schule stets hundert Schüler haben sollte, und etwas später St. Gallen, wo man damals die zu barbarisch erscheinende ältere Vita des hl. Stifters durch Wetti umarbeiten ließ und nachher ein Schüler Alkuins, Grimald, Abt wurde. Auch Fuldas Schule bekam einen großen Ruf. Hier, am Grabe des Erneuerers der fränkischen Kirche, war nach dem Tode Sturmis, des ersten Abtes, Baugulf zur Leitung berufen worden, der neben reger Bautätigkeit für die Schule und das wissenschaftliche Leben besorgt war. Hier empfing Einhard den ersten Unterricht, bis ihn Baugulf zur weiteren Ausbildung an die Hofschule schickte. Alkuin machte der Fuldaer Schule einen Besuch; zu ihm nach Tours sandte Baugulfs Nachfolger, Ratgar, seine begabtesten Mönche, Hraban und Hatto.

Die deutschen Klöster haben sich damals hohe Verdienste erworben durch ihr Bemühen, die deutsche Sprache für Unterricht und Wissenschaft zu verwenden. Das geschah zuerst durch die Glossen, in denen zu lateinischen Wörtern die deutsche Übersetzung hinzugefügt wurde bald über einen lateinischen Text zwischen den Linien, bald für sich neben einzelnen lateinischen Wörtern in alphabetisch oder sachlich geordneten Glossaren. Durch die Glossen erleichterten die deutschen Mönche, nach dem Vorbild angelsächsischer, zuerst die Erlernung des Lateins und stellten sich ferner mühsam ihren Wortschatz zusammen, mit dem sie daran gehen konnten, fortlaufend zu übersetzen und in deutscher Prosa selbständig einzelne Stücke abzufassen. An den Glossen vermögen wir zu erkennen, wie die fremden römischen

[1] Migne P. l. 105 S. 196 c. 20.

[2] Vgl. M. G. Cap. I, 238. Alcuini Ep. M. G. Epp. III, 278. Konzil von Nantes (9. Jahrh.) bei Regino, De eccles. discipl. I, 207 (Migne P. l. 132 S. 230).

[3] Einhard, Vita Kar. c. 25.

und christlichen Begriffe den Germanen nahegebracht wurden, wie das geistige Erbe der Vorzeit zur Übermittlung an die Deutschen hergerichtet wurde. Natürlich war es zunächst der Religionsunterricht und die kirchliche Wissenschaft, die dabei die Anregung gaben und die Wege vorzeichneten.

Darum wurde am meisten die Bibel glossiert, dann die Kanones, die für die Seelsorge wichtigen Werke Gregors des Großen, die mit ihren Kampfszenen den Deutschen zusagenden Gedichte des Prudentius, von klassischen Dichtern hauptsächlich Virgil. Diese Übersetzungstätigkeit blühte besonders in St. Gallen, Reichenau, Murbach im Elsaß, den bayrischen Klöstern St. Emmeram in Regensburg, Tegernsee, Benediktbeuern, im Domstift zu Freising und im Kloster Werden an der Ruhr. In einem Fuldaer Kodex haben wir ein aus Bayern stammendes Gesprächbüchlein aus der Zeit um 800, in dem einem Reisenden aus romanischen Landen die wichtigsten deutschen Bezeichnungen, die er für die Einführung auf seiner Reise brauchte, zusammengestellt werden.

Neben die Zusammenstellung des deutschen Wortschatzes trat dann die Übersetzung derjenigen liturgischen Stücke, die zu allererst dem Volke bei dem Religionsunterricht beizubringen waren oder die bei der Missionstätigkeit notwendig waren. Es kamen da zunächst in Betracht die Tauffragen mit den Abschwörungen.[1] Ferner mußte das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser dem Volke in seiner Sprache beigebracht werden, wie sie zuerst in St. Gallen in einer um 790 entstandenen unbeholfenen Übersetzung vorliegen. Zu diesen beiden Stücken kamen im Weißenburger Katechismus, benannt nach dem Kloster Weißenburg in der Speirer Diözese, eine Erklärung des Vaterunsers, eine Aufzählung der Hauptsünden, das Athanasische Glaubensbekenntnis, die Übersetzung des Gloria in excelsis. Außerdem verlangte die Seelsorgepraxis die Übersetzung der Beichtformeln, bei denen man zu unterscheiden hatte zwischen der nach der Sonntagspredigt vom Priester verlesenen gemeinen Beichte oder offenen Schuld und der Privatbeichte, welche das Sündenbekenntnis, die Reue, das Versprechen der Buße und die Bitte um Fürsprache enthielt. Die älteste deutsche Beichtformel, die noch in die Zeit Karls zu gehören scheint, ist in bayrischem Dialekt erhalten, weist aber auf ältere fränkische Vorlage hin. Die meisten Beichtformeln sind erst in späteren Texten erhalten, was aus dem Bedürfnis nach Umarbeitung der älteren Texte zu erklären ist.

Aus der Missionspraxis des Bonifatius stammt noch das in einem Kodex des Klosters Wessobrunn in Oberbayern auf uns gekommene Wessobrunner Gebet, das, in bayrischem Dialekt verfaßt, in seinem ersten poetischen Teile den Lehren entspricht, die dem Bonifatius sein alter Freund Bischof Daniel von Winchester erteilt hatte.[2] Bischof Daniel hatte ausführlich dargelegt, man solle den Heiden klarmachen, daß die Welt nicht ewig sei, einen Anfang, also auch einen Schöpfer

[1] S. unten S. 385. [2] S. oben S. 295 f.

gehabt haben müsse. Darauf geht das Wessobrunner Gebet ein, indem es den Gedanken ausführt, daß die sinnliche Welt nicht von Anfang an gewesen sei, und dann den Schöpfer preist; an den poetischen Teil schließt sich ein kurzes Prosagebet zu Gott, dem Allmächtigen. Die deutsche Sprache preist hier zum ersten Male in gebundenem und freiem Worte den Gott der Christenheit:

„Das erfuhr ich unter den Menschen als die größte der Wissenschaften,
daß die Erde nicht war noch der Oberhimmel,
noch Baum . . . noch Berg war,
noch irgendein (Stern), noch schien die Sonne,
noch leuchtete der Mond, noch (war) das herrliche Meer.
Als da nichts war von Enden und Grenzen,
da war der eine allmächtige Gott,
der Männer mildester, und da waren auch viele mit ihm,
ruhmvolle Geister, und der heilige Gott . . ."

Hier bricht der poetische Teil ab, und es folgt das Gebet:

„Allmächtiger Gott, der du Himmel und Erde gemacht hast und den Menschen so viel Gutes verliehen hast, verleih mir rechten Glauben an deine Gnade und guten Willen, Weisheit und Klugheit und Kraft, den Teufeln zu widerstehen und das Böse zu meiden und deinen Willen zu tun."[1]

Nicht allein als eines der ältesten Sprachdenkmäler, sondern auch als Kulturdenkmal, als Zeuge, wie die Deutschen die christliche Lehre geistig erfaßt haben, hat das Wessobrunner Gebet einen hohen Wert.

Zur Zeit Karls getraute man sich allmählich auch die Übersetzung schwierigerer Stücke zu. In Reichenau wurden die Benediktinerregel und Hymnen des Ambrosius übersetzt, dort auch oder in St. Gallen die Psalmen, in Murbach oder in Hornbach (Pfalz) der schwierige Traktat Isidors von Sevilla De fide catholica contra Iudaeos. Aus dem Kloster Monsee in der Passauer Diözese, das Karl seinem Erzkaplan, dem Erzbischof Hildebold von Köln, gegeben hatte, stammte eine Handschrift, die nicht nur diese Isidorübersetzung enthielt, sondern auch eine Übersetzung des Matthäusevangeliums, eine Predigt Augustins und andere Stücke, die als die Anfänge einer wissenschaftlichen Theologie in deutscher Sprache gelten können, zum Teil mit der Awarenmission in Zusammenhang zu stehen scheinen.

Aber nicht nur für Stücke, die aus der kirchlichen Überlieferung stammten, hatte man in den deutschen Klöstern Interesse. Man freute sich auch, etwas aus dem poetischen Erbe des eigenen Volkes schriftlich festzuhalten. So schrieb man um 800 im Kloster Fulda das Hildebrandslied nieder und erhielt so den einzig uns in althochdeutscher

[1] Übersetzung nach Ehrismann, Gesch. d. deutsch. Liter. I, 133, 137. Originaltext zuletzt hrsg. von Steinmeyer, Sprachdenkmäler 16.

Sprache überkommenen Rest germanischer Heldendichtung, die uns die fatalistische Stimmung aus der Zeit enger Gebundenheit durch die Gefolgschaft in dem Streit zwischen Vater und Sohn ausmalt.

Wie uns schon die Handschriften, in denen diese ältesten Stücke überliefert werden, einen regen geistigen Verkehr zwischen den einzelnen Klöstern und Schulen zeigen, so bestätigen uns das gleiche die vielen Briefe und Gedichte, welche die einzelnen Gelehrten untereinander austauschten. In diesem geistigen Verkehr spielte das Verlangen nach Büchern eine besondere Rolle.

Viel hören wir von Büchersammlungen, die, da die Bücher durch Abschriften geschaffen wurden, schon durch ihre Herstellung mit den Schulen in enger Verbindung standen. Karl selbst regte zu fleißigem und sorgfältigem Abschreiben an. Die Vorlagen kamen zumeist aus England oder Italien. So mancher antike Text ist uns nur durch Abschriften aus karolingischer Zeit erhalten. Wir haben den Bibliothekskatalog aus dem Kloster Reichenau am Bodensee vom Jahre 802. Daraus ersehen wir, daß damals dort 450 Handschriften waren. Neben lateinischen und griechischen Kirchenschriftstellern besaß man viele Heiligenbiographien, Schriften von Grammatikern, Klosterregeln, den Codex Theodosianus, die deutschen Volksrechte, Virgil und christliche Dichter.

Etwas anders als nördlich der Alpen war aber das Bild, das Italien gewährte. Da waren die Klöster und Kirchen nicht so ausschließlich die Bildungszentren. Dort, besonders in Oberitalien, hatten sich die Städte zum Teil noch erhalten mit ihren von Laien geleiteten Rhetorenschulen, in denen Laien sich noch ihre formale Bildung holten, und in die auch noch vornehme Langobarden, wie Paulus Diaconus, eingetreten waren. Da gab es auch einen Rest eines gebildeten Laienstandes, Notare, Ärzte, Künstler, die literarisch nicht weiter produktiv waren, aber doch auch Karl Lehrer übermittelten.

Das waren die Kanäle, durch welche die neue Bildung floß, die bei der führenden Rolle, welche Kirchen und Klöster spielten, natürlich auch anregend auf das religiöse Leben wirkte. Wenden wir uns diesem zu, das die Gewähr für die feste Grundlegung der neu aufkeimenden abendländischen Kultur bildete.

Während die ungünstigen Folgen davon, daß Karl die Kirche als Staatskirche behandelte, erst später deutlicher hervortreten sollten, sehen wir zu seinen Zeiten mehr die günstigen Folgen, die sein großes persönliches Interesse für die Aufgaben der Kirche, sein dafür eingesetztes Verwaltungstalent und der dafür geltend gemachte Wille seiner autoritativen Persönlichkeit zuwege brachten. Es lag ihm viel daran, daß die Bischöfe ihre Hirtenpflichten eifrig und gewissenhaft erfüllten. Er verlangte, daß die Bischöfe sich regelmäßig in ihren Diözesen aufhielten und verbot ihnen, länger als drei Wochen auf ihrem Eigengut zu bleiben. Fleißig sollten sie visitieren und Diözesansynoden abhalten. Doch wenn wir an die Art denken, wie Karl die Bistümer besetzte und die Bischöfe für staatliche Zwecke in Anspruch nahm,

so können wir die Meinung nicht unterdrücken, daß Karl die Durchführung so schöner Vorschriften selbst erschwert hat. Er ist doch auch direkt verantwortlich zu machen für die Vakanzen, durch die manche Diözesen lange der Fürsorge eines rechten, vollverantwortlichen Hirten entbehrten. Er mochte sich damit trösten, daß ja dann Bischöfe durch Chorbischöfe ersetzt werden konnten, welche eine charakteristische Erscheinung dieser Zeit sind. Ihr Aufkommen wird wohl mit den irischen Wanderbischöfen zusammenhängen, von denen sie sich aber dadurch unterscheiden, daß sie an einen festen Sitz gebunden sind. Wenn sie alternden oder mit Missionsarbeit überladenen Bischöfen, wie Lul in Mainz dem Bonifatius, als rüstige Gehilfen zur Seite gestellt wurden, so ließ sich das rechtfertigen, besonders wenn sie dann auf dem Sitz nachfolgten. Aber wenn sie als Ersatz für nicht vorhandene oder politisch-militärisch beschäftigte Bischöfe erschienen, so mußte das eine Teilung der Verantwortung hervorrufen, die ein Mißstand war und bald nach Karls Tode auch als solcher empfunden wurde.

Anderseits können wir doch mehrfach feststellen, wie Karls gutgemeinte Ermahnungen Erfolg hatten und treffliche Bischöfe antrieben, ihr Bestes zu leisten. So berichtet uns der Erzbischof Leidrat von Lyon, ein Bayer, der von Karl vorher als Königsbote verwendet worden war, wie er nach den Mahnungen Karls seine Diözese reformiert habe, für die Heranbildung eines guten Klerus gesorgt, den Gottesdienst neu geordnet, Schulen gegründet, die Kirchen mit Paramenten ausgestattet, Kirchen und Klöster wiederhergestellt habe.

Interessant ist es, was wir über die bischöflichen Visitationsreisen wissen, die zu Karls Zeit sehr häufig waren. Wenn der Bischof in einen Ort kam, so hatten sich Priester und Mönche samt den Laien in der Kirche zu versammeln. Der Bischof unterrichtete sich zuerst über die Kenntnisse und Amtsführung der Priester. Er stellte ihnen Fragen über das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, die Kirchengesetze und die Bußvorschriften. Dann erkundigte er sich bei ihnen nach ihren gottesdienstlichen Verrichtungen, Messe, Taufe, Predigt. Die Mönche und Kanoniker wurden nach ihrer Regel und Lebensordnung gefragt. Zuletzt kam die Reihe an die Laien, die nach dem Glauben gefragt und ermahnt wurden. Aus den Ermahnungen und Rügen, die der Bischof den Laien erteilte, entwickelten sich bald die Sendgerichte, bei denen, gleich dem weltlichen Rügeverfahren, das die Königsboten schon zur Zeit Karls d. Gr. anwandten, vereidigte Laienvertreter zur Rede gestellt wurden über den Glauben und die sittliche Führung der Pfarrangehörigen.

Für die größeren Kirchen, an denen mehrere Geistliche lebten, wünschte Karl, daß die kanonische Lebensordnung eingeführt würde, wie sie kurz vorher der verdiente Metzer Bischof Chrodegang aufgestellt hatte. Einer Adelsfamilie im Hasbangau bei Lüttich entstammend, war er zu der Zeit, als die Reformsynoden des Bonifatius be-

gannen, im Jahre 742 Bischof von Metz geworden, nachdem er vorher Referendar in der Kanzlei Karl Martells gewesen. Er arbeitete in seiner Weise für die Reform und für die enge Verbindung mit Rom. Als Gesandter Pippins hatte er Stephan II. in das Frankenreich geleitet und war von diesem durch Überreichung des Palliums nach dem Tode des Bonifatius 754 zum Erzbischof erhoben worden. Seitdem nahm er eine ähnliche Stellung im Frankenreich ein wie Bonifatius als Fortsetzer der Kirchenreform, als Vertrauter des Papstes, „missus s. Petri". Nach römischem Muster gestaltete er die Liturgie um, führte den Choral ein, gründete ein Benediktinerkloster in Gorze, das eine Zeitlang ein Musterkloster und namentlich für das Karls besonderer Gunst sich erfreuende Kloster Lorsch maßgebend war. Dann ordnete er nach alten Beispielen, die auch damals nicht ganz vergessen waren, das gemeinschaftliche Leben für die Geistlichen an der Metzer Kathedrale.

Er stellte dafür ein Statut zusammen, das sich anlehnte an die Benediktinerregel und die Lebensordnung der Kanoniker am Lateran, die er in Rom kennen gelernt hatte. Man wohnte in einem Hause, dem Hof der Kanoniker, speiste gemeinsam und schlief in einem Schlafsaal. Dabei sollten aber keineswegs alle Unterschiede wegfallen, wie sie durch die hierarchische Rangordnung und die Verschiedenheit des Vermögens oder Einkommens geschaffen waren. Priester und Diakone aßen an besonderen Tischen. Die Priester bekamen drei Becher Weins, die Diakone nur zwei. Auch bei den Anreden sollten die Geistlichen untereinander die einem jeden zukommenden Titel gebrauchen. Auf äußere Formen hielt der König und Papst gleich ergebene Erzbischof Chrodegang auch sonst. So verbot er, daß Kleriker mit einem Stock in die Kirche gingen. Die Geistlichen sollten würdig leben, überall sich als Diener der Kirche fühlend ihr Ehre machen. Dementsprechend sollten sie ihr Vermögen als der Kirche gewidmet betrachten. Der in die Gemeinschaft Eintretende sollte auf sein Vermögen zugunsten der Kirche verzichten, aber so, daß er sie zum Erben einsetzte, während ihm wie einem Lehnsmann die Nutznießung während seines Lebens blieb. Er durfte also das Vermögen nicht anderwärts veräußern oder vererben. Zum Erscheinen beim Chorgebet waren alle Mitglieder verpflichtet. An jedem Sonn- und Festtag empfingen sie die Kommunion, zweimal wenigstens im Jahre sollten sie beichten. Dann hatten sie sich täglich zum Kapitel einzufinden, wo aus der Heiligen Schrift, erbaulichen Büchern oder dem Statut Chrodegangs etwas vorgelesen wurde, auch Anordnungen verkündet und Rügen erteilt wurden. Sonntags sollte an den Kapitelversammlungen der ganze Stadtklerus teilnehmen. So umfaßte also die Genossenschaft zunächst diejenigen, die um den Bischof als dessen Familie gemeinsam lebten, die Bewohner des bischöflichen Hofes; einbegriffen waren aber auch diejenigen Knaben und Jünglinge, die zum geistlichen Stand herangebildet werden sollten; es war also auch ein Klerikalseminar. Das ganze stellte ein Ideal für das gemeinschaftliche Leben der Weltgeistlichkeit auf, das bald mit Recht geschätzt und nachgeahmt wurde, in Kathedral- und

Stiftskirchen zur Einführung kam. Und daß Karl dasselbe förderte, gereichte seinem kirchlichen Sinn zu aller Ehre.

Es wäre aber nicht berechtigt, aus dieser Förderung der Einführung klösterlicher Art bei dem Weltklerus auf ein besonderes Interesse der kirchlichen Gesetzgebung Karls für die Klöster schließen zu wollen. Das fehlte. Hingegen erkennen wir ein gewisses Mißtrauen, das sich schon in der rücksichtslosen Art zeigte, wie Karl über das Klostergut verfügte, und in der Willkür, mit der er Abteien vergabte. Nur kehrt in den Verordnungen für die Klöster auch im allgemeinen der Einheit und Norm schaffende Gedanke wieder, der die ganze zentralisierende Gesetzgebung Karls durchzieht. Aus Rom hatte sich Karl eine Abschrift der Gottesdienstordnung übersenden lassen. So veranlaßte er auch, daß ihm 787 aus dem Mutterkloster Monte-Cassino ein authentischer Text der Benediktinerregel überschickt wurde, der den fast verschollenen reinen Text im Norden wieder einbürgerte. Dann wurde auf der Aachener Synode vom Jahre 802 die strenge Durchführung der Regel verlangt; die Mönche sollten sie wenn möglich auswendig lernen.

Sehr ließ sich Karl die Sorge für die Tätigkeit der Weltpriester angelegen sein. Als die wichtigste Tätigkeit der Priester sah Karl die Predigt an, der ja auch eine immer größere Bedeutung im Norden zukam, wo die Sprache der Kirche nicht die des Volkes war. So wiederholte er oft die Mahnung zu eifriger Predigt, natürlich in der Volkssprache. An allen Sonn- und Festtagen sollte gepredigt werden. Die Bischöfe sollten mit gutem Beispiele vorangehen und unterließen es auch ihrerseits nicht, ihre Geistlichkeit dazu zu ermahnen. Es sind uns einige Predigten erhalten in lateinischer Sprache, woraus aber nicht geschlossen werden darf, daß sie in lateinischer Sprache gehalten wurden, sondern daß das Entwürfe sind, die uns nur den allgemeinen Gedankengang vorführen. Hauptsächlich sind es Ermahnungen zum Tugendleben. Um das Predigen zu erleichtern, schrieb man Homilien. Solche Musterhomilien gehören zu den ältesten Stücken der deutschen Literatur. Karl beauftragte Paulus Diakonus mit der Abfassung eines Homiliars. Man übernahm den Predigtstoff mit Vorliebe Augustin und Cäsarius von Arles, Cassian, Gregor d. Gr. und Beda. Für die Seelsorge lieferte die Norm Gregors d. Gr. Cura pastoralis und Isidors Liber de officiis ecclesiasticis.

Größere Schwierigkeit als die Predigt bot die Ausübung der kirchlichen Bußzucht, da die alte öffentliche Buße verfallen war.[1] Öffentliche Buße wurde nur noch für öffentliche Sünden verlangt, traf nur den bestraften Verbrecher, so daß sie mehr nur als eine Zutat zur weltlichen Strafe erschien, mit der sie noch dies gemeinsam hatte, daß sie durch die von Karl ausgestaltete bischöfliche Visitation vom Staate erzwungen wurde. Da aber die Aussöhnung (Rekonziliation) vor der Vollendung der Buße stattfand, so hatte die Buße anderseits nicht mehr den alten Sinn des Ausschlusses von der Gemeinde. Die öffentliche

[1] Vgl. oben S. 225.

Buße bestand in Fasten und beschwerlichen Wallfahrten nebst Gebeten und Almosen. Auf Kosten der öffentlichen Buße hatte sich dagegen die Privatbuße mit der geheimen Beichte lebendig weiterentwickelt, besonders durch die von den irisch-angelsächsischen Mönchen auf das Festland übertragene Seelsorgepraxis. Man verlangte nun regelmäßige Beichte. Besonders am Aschermittwoch sollten die Pfarrer zur Beichte auffordern. Merkwürdig ist, daß man im Süden des Reiches sich weigerte, den Priestern die Beichte abzulegen, wahrscheinlich weil man hier an der alten Kirchenpraxis der öffentlichen Buße festhielt. Aber das muß bald überwunden worden sein. Man begriff wohl, daß die regelmäßige Beichte erst die individuelle und eindringendere Seelsorge ermöglichte, und Alkuin wird gewiß besonders auf die Leute in Septimanien, die sich gegen die Beichte sträubten, Eindruck gemacht haben, als er ihnen schrieb: „Wenn nach Salomon Krieg unter Oberleitung zu führen ist, mit welcher Kühnheit wollen wir darauf vertrauen, daß wir ohne den Rat der kirchlichen Führer gegen den Teufel kämpfen können?“[1] Daß man im allgemeinen im karolingischen Reich der Aufforderung zur Beichte bereitwillig nachkam, zeigen die vielen lateinischen und deutschen Beichtformeln, die auf uns gekommen sind: Jeder Priester sollte ein Bußbuch besitzen, in dem die verschiedenen Bußen verzeichnet waren, die für die einzelnen Sünden auferlegt wurden. Als einen Mißstand empfand man aber, daß die einzelnen Bußbücher in ihren Ansätzen nicht übereinstimmten, und eine Einheit war schwer herzustellen, da es hier an einer römischen Norm fehlte.

Leichter gelang die Vereinheitlichung in den verschiedenen Meßliturgien. Neben der römischen Meßliturgie waren in Gallien Liturgien verbreitet, die nach byzantinischen Mustern sich entwickelt hatten; eine besondere Gruppe der gallischen Liturgie bildete die im spanischen Westgotenreiche gebräuchliche, die man jetzt nach der Eroberung durch die Araber die mozarabische nannte. Karl ließ sich von Papst Hadrian eine Abschrift des sogenannten Gregorianischen Sakramentars geben, das die damals in Rom übliche Meßliturgie enthielt, und danach wurde in Frankreich nun meist die Messe gefeiert. Man beschäftigte sich infolgedessen hier viel mit liturgischen Fragen. Auch wurde mit der gregorianischen Liturgie der gregorianische Gesang eingeführt. Die liturgischen Schriften eines Schülers Alkuins, des Amalarius von Metz, die viel zur Verbreitung des römischen Ritus beitrugen, genossen im Mittelalter eine große Autorität. Die Kommunion, die in der Regel im Jahre dreimal die Erwachsenen empfingen, wurde noch meist unter zwei Gestalten gespendet.

Die Taufe spendete man wie früher durch dreimaliges oder einmaliges Untertauchen, meist zu Ostern und Pfingsten, und in den Taufkirchen, die das Recht dazu hatten. Die Taufliturgie war besonders damals noch wichtig, da so viele Heiden noch zum Christentum übergeführt wurden. Alkuin stellte einen die Missionserfahrungen berücksichtigenden Taufordo zusammen, den Karl anwenden ließ.

[1] Alcuini ep. 138. M. G. Epp. IV, 218.

Nachher ließ sich Karl von den Erzbischöfen Bericht erstatten, wie sie und ihre Suffragane den Klerus und die Gläubigen über die Taufliturgie unterrichteten. Die Bekenntnisfragen und die Abschwörungen (Abrenuntiationen) wurden übersetzt, damit die Laien sie verstanden, und das sind die ältesten deutschen Übersetzungen, die wir Tauffragen nennen. Wir ersehen aus alledem, daß Karl besonderen Wert auf die Unterweisung legte, die mit der Taufe verbunden sein sollte, und die darum auch den Paten eindringlich als Pflicht gegenüber ihren Patenkindern eingeschärft wurde.

Bei dem Interesse, das Karl an dem Gottesdienste hatte, verstand es sich von selbst, daß er den Kirchenbau förderte, wie er ja auch als gewaltiger, ein Weltreich überblickender Herrscher Freude daran haben mußte, seine Macht und sein Wollen symbolisch in Kunstwerken erstrahlen zu lassen.

Auf dem Gebiete der Kunst zeigt sich kaum weniger deutlich als auf dem der Bildung und des Unterrichts, wie seine Zeit nach einer Periode zunehmenden Verfalls neues Leben aufweist, das Anregungen aus demjenigen Lande entnimmt, aus dem auch sonst für geistiges Schaffen und für kirchliche Norm Antrieb und Muster kamen. Nachdem die Karolinger durch ihren Bund mit dem Papsttum Rom nähergetreten waren, die politische Verbindung mit Italien durch Angliederung des Langobardenreiches festgelegt war, kamen von dort vornehmlich die künstlerischen Anregungen. Dort gab es ja vor allem viel kostbareres Material als nördlich der Alpen, wo man entweder nur auf Holzbauten angewiesen war — „more scotico" wurden die Holzkirchen der irischen Mönche genannt — oder auf Bruchsteine, die „more gallico" mit Mörtel zusammengefügt wurden, womit aber auch nicht eben viel sich erreichen ließ. In Italien konnten die Frankenherrscher mit ihrem geistlichen und weltlichen Gefolge die aus Hausteinen „more Romano" zusammengesetzten Quaderbauten bewundern, wie schon früher es die nach Rom pilgernden Angelsachsen getan hatten. Diesen Monumentalbau nahm sich Karl zum Muster, als er daran ging, sich in Aachen eine Palastkapelle zu bauen.

Das Vorbild für seinen Prachtbau entnahm Karl in erster Linie der noch zur Zeit Theoderichs begonnenen Kirche in Ravenna, wo römisches, germanisches und byzantinisches Wesen sich gekreuzt hatten, von wo er das Bronze-Reiterdenkmal Theoderichs mit sich nahm, um es in dem Hofe seines Palastes aufzustellen. Der viel bewunderte Zentralbau in Aachen offenbarte die großen Gedanken seines Bauherrn, der das Reich Gottes auf Erden aufrichten wollte, in ähnlicher Weise, wie die Sophienkirche die Ideale eines Justinian in Konstantinopel versinnbildet hatte, dem Karl am nächsten kam.

Aber Karl konnte, so fruchtbar auch seine Anregungen waren und so wertvoll seine Mitarbeit war, das innere kirchliche Leben noch weniger dauernd bestimmen als Justinian. Auch seine Palastkirche in Aachen ist als Zentralbau für den Kirchenstil des Abendlandes nicht maßgebend geworden. Diesen bestimmte für die nächsten Jahrhun-

derte der Bau von Klosterkirchen, der sich aus dem Basilikastil entwickelte. Das entsprach dem großen Einfluß, den die Klöster auf das religiöse Leben im Norden ausübten. Die antike Basilika wurde zu dieser Zeit in die romanische Basilika umgewandelt, indem man durch Einschiebung eines Querschiffes die Kreuzform für den Grundriß einführte. Dazu kam der Anstoß direkt von Rom, als Papst Stephan II. 754 sich in dem Kloster St-Denis aufhielt und den Bund mit Pippin schloß, der für Jahrhunderte dem abendländischen Völkerbund sein mittelalterliches Gepräge gab. Die Basilika von St-Denis war eine reine dreischiffige Basilika mit Querhaus und vorspringender Apsis nach römischem Schema, eine würdige Grabkirche für den ersten Karolingerkönig, der Rom seine Krone verdankte, den ersten Papst nördlich der Alpen begrüßt und den Kirchenstaat geschaffen hatte. Dasselbe Schema finden wir zuerst an Kirchen wieder, deren Bau mit dem Hofe in irgendwelcher Verbindung steht, in der Pfalzkapelle in Ingelheim, in der noch erhaltenen Einhardskirche in Steinbach im Odenwald wie in dem anderen Kirchenbau Einhards in Seligenstadt, in der Klosterkirche Angilberts in St-Riquier. Dann folgen weitere Klosterkirchen, die zum romanischen Stil überleiten, Fulda, St-Wandrille, Moyen-Moutier, St. Gallen. An andere römische Muster erinnert der uns erhaltene Rest des Klosters Lorsch, die einstöckige, dreitorige Pfeilerhalle, die wahrscheinlich ein römisches Stadttor in freier Art nachahmt.

Man war im Kirchenbau so eifrig, daß Karl schließlich vor Übermaß warnen ließ durch den Hinweis, daß „der Schmuck und der Vorrang, den gute Sitten einer Gemeinde verleihen, höher zu schätzen ist als eine schöne Kirche".[1] Aber er freute sich doch an den vielen schönen Kirchen in seinem Reiche, und es war sicher in seinem Sinne, wenn der Verfasser der Libri Carolini, der den Griechen höhnend ihre verfallenen Kirchen vorhielt, ihn in stolzer Überhebung sprechen ließ: „In dem uns von Gott anvertrauten Reiche strotzen die Basiliken von Gold und Silber, Edelsteinen, Kleinodien und anmutigstem Zierat, und wenn wir es auch ablehnen, den Bildern Lichter anzuzünden und Weihrauch zu spenden, so schmücken wir doch die dem göttlichen Dienste geweihten Stätten mit den allerköstlichsten Dingen."[2]

Wir können auch aus seiner Zeit manche neue Anregung feststellen, die von Werken des Kirchenschmucks ausging, von dem musivischen Schmuck der Aachener Kuppel, wo Christus zwischen den Evangelisten dargestellt wird, und besonders von der Kunst, die man liturgischen Büchern zuwandte. Die Elfenbeinplastik schuf kostbare Buchdeckel, und Evangeliarien schmückte man mit feinen Miniaturen, die meist antike Muster nachahmten. Unter diesen ragen mehrere Evangeliarien hervor: das Wiener Evangeliar, auf das die Kaiser in der Folge zu Aachen den Eid zu leisten pflegten, das von Godescalc gemalte, in

[1] M. G. Cap. I, 164 (Cap. 72, 11).
[2] Libri Carolini IV c. 3. Migne P. l. 98, 1188.

Paris befindliche Evangeliar und die Ada-Handschrift in Trier, benannt nach einer angeblichen Schwester des Kaisers, die sie hatte anfertigen lassen, alle zugleich Zeugnisse, wie hoch Karl und sein Hof das Wort Gottes schätzten, das man nicht unterließ, fortwährend dem Volke als Richtschnur vorzuschreiben.

Betrachten wir noch die Verordnungen Karls, die sich auf die Laien beziehen. Wenn er auf die ordentliche Bildung der Priester Wert legte, so mußte ihm die religiöse Unterweisung der Laien natürlich auch am Herzen liegen. Er verlangte, daß jeder Erwachsene in seinem Reiche das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser hersagen könne. Um die Laien bei der Ausbreitung des christlichen Glaubens mit heranzuziehen und anzueifern, empfahl er sorgsame Auswahl der Taufpaten. Nur solche sollten als Taufpaten zugelassen werden, welche das eben genannte Mindestmaß christlicher Lehre wüßten. Sehr oft kehren die Aufforderungen zum Besuche des sonntäglichen Gottesdienstes wieder. Theodulf, der Erzbischof von Orléans, schärft noch besonders ein, daß die Gläubigen auch bis zum Schluß des Gottesdienstes in der Kirche bleiben sollten. Ein Kapitulare verordnet, daß die Gemeinde das Gloria patri und das Sanctus mit dem Priester singe.[1] Wenn die Kleriker in den Stiftskirchen und die Mönche in den Klöstern sich zum Chorgebet versammelten, wurde auch geläutet, damit die, welche nicht in die Kirche kommen konnten, doch an das Gebet erinnert würden. Die Sonntagsruhe, die oft eingeschärft wurde, begann am Samstag abends. Alle öffentlichen Arbeiten, Geschäfte, Jagd und Schauspiel waren am Sonntag verboten, und Märkte durften nur da stattfinden, wo das von alters her Gewohnheit war. Als allgemein zu beobachtende Festtage werden genannt: Weihnachten, der Tag des heiligen Stephan, Johannes des Evangelisten, der Unschuldigen Kinder, Weihnachtsoktav, Epiphanie und Oktav, Mariä Reinigung, die ganze Osterwoche, die Rogationstage, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, das Fest Johannes des Täufers, Petri und Pauli, Mariä Himmelfahrt, das Fest des hl. Martin und des hl. Andreas. Natürlich gab es schon damals landschaftliche Verschiedenheiten. Allerheiligen war kirchlicher Festtag, aber nicht öffentlicher Feiertag. Streng geboten wurde auch die Beobachtung der kirchlichen Fasttage. In Zeiten öffentlicher Not, des Hungers, Krieges oder der Teuerung verordnete Karl öffentliche Gebete, wie auch zum Dank für Sieg und Frieden öffentliche Danktage.

Die kirchliche Ehegesetzgebung stieß weiter auf manche Schwierigkeiten zunächst wegen der verbotenen Verwandtschaftsgrade. Da Papst Gregor d. Gr. den Angelsachsen die Ehen von Geschwisterenkeln als erlaubt erklärt hatte,[2] so war Bonifatius befremdet, als er von Papst Gregor II. dahin belehrt wurde, daß Ehen von Geschwisterurenkeln noch verboten seien (4. Grad kanonischer Zählung), daß erst

[1] Admonitio gen. c. 70. M. G. Cap. I, 59.
[2] M. G. Epp. II, 335.

Ehen zwischen Geschwister-Ururenkeln (5. kanon. Grad) als gültig angesehen werden könnten, und daß das noch ein besonderes Zugeständnis gegenüber den barbarischen Deutschen sei.[1] Papst Gregor III. dehnte das Verbot noch weiter aus, soweit überhaupt noch eine Verwandtschaft bestehe, bis zur 7. Generation. Auch Papst Zacharias vertrat 747 dem fränkischen Klerus gegenüber den Standpunkt, daß „nach der Gewohnheit und dem Gesetz der Christenheit und der Religion der Römer" Ehen nicht statthaft seien, soweit sich eine Verwandtschaft erkennen lasse, d. h. bis zum 7. Grade.[2]

Für diese Grenze war der Kirche maßgebend, daß das römische Recht für die Erbfolge die Grenze der Verwandtschaft auf den 7. Grad festsetzte. Auch das deutsche Recht zählte die Verwandtschaft für die Erbfolge zum Teil bis zum 7. Grade. Diese Übertragung der Verwandtschaftsberechnung von der Erbfolge auf das Eherecht rief aber Verwirrung hervor. Einmal weil die Zählung der Verwandtschaftsgrade eine andere war im römischen Recht als im deutschen Recht, und wieder anders war die im kanonischen Recht. Dann, weil die Deutschen über Ehehindernisse in der Verwandtschaft überhaupt keine feste Norm hatten. Man ging da höchstens bis zu den Geschwisterkindern. Es mag nicht ausgeschlossen sein, daß die Deutschen bei dem unentwickelten Verkehr und ihrem sippenhaften Zusammenwohnen es vielfach schwer hatten, Frauen außerhalb jeder Verwandtschaft zu finden.

So erklärt es sich, daß in Deutschland die Verordnungen der Päpste nicht durchgeführt werden konnten.

Das Konzil von Verberie gebot im Jahre 756, daß die Ehen im 3. Knie deutscher Zählung (= 4. kanonischer Grad) getrennt werden sollten, im 4. Knie (= 5. kanonischer Grad) geduldet werden könnten. Es stellte sich also auf den Standpunkt Gregors II., daß die Ehen vom 5. kanonischen Grad ab gültig seien.[3] Ebenso bestimmte die Synode von Compiègne 757 und der Bischof Haitho von Basel, wohl noch unter Karl d. Gr.[4] Die unter Karl im Jahre 813 in Mainz abgehaltene Synode suchte wieder etwas strenger zu sein, indem sie Ehen in der 4. generatio, die dem 4. deutschen Knie, also dem 5. kanonischen Grad entsprach, getrennt haben wollte.[5] Aber in Rom wollte man noch lange den radikalen Standpunkt behaupten, die Verwandtschaft bis zum 7. Grad auszudehnen. Erst Innozenz III. gab ihn im 4. Laterankonzil auf, indem er den 4. kanonischen Grad (Geschwisterurenkel) als Grenze der verbotenen Grade feststellte.[6] Dabei spielten auch gelegentlich zahlensymbolische Erwägungen ihre Rolle. Die

[1] Bonif. epp. 26 p. 45; 33 p. 57.
[2] M. G. Epp. III, 485.
[3] M. G. Cap. I, 40. c. 1, cfr. Conc. II, 55. Zur Zählung Freisen, Gesch. des kan. Eherechts[2] 385, 412.
[4] M. G. Cap. I, 37 c. 1—3 (Conc. II, 59); 365 c. 21.
[5] M. G. Conc. II, 273 c. 54.
[6] Mansi, Conc. XXII, 1038.

Siebenzahl erschien in vieler Beziehung als eine heilige Zahl; Papst Leo III. berief sich für die Festsetzung der 7 Grade auch darauf, daß Gott bei der Schöpfung am 7. Tage geruht habe; Papst Innozenz III. sprach von 4 Säften, die gleich den 4 Elementen im menschlichen Körper wären.[1]

Ähnlich ging es mit der Frage nach der Ausdehnung der Schwägerschaft. Das römische Recht untersagte nur die Ehe mit der Schwieger- und Stiefmutter, mit der Schwieger- und Stieftochter. Das Kirchenrecht ging hier bald eigene Wege, indem es, sich zum Teil an das jüdische Recht anlehnend, die Ehe mit Schwager und Schwägerin untersagte. Die Synode von Orléans 511[2] hatte die Ehe mit der Witwe des Bruders und der Schwester der verstorbenen Frau verboten, das Konzil von Epaon 517[3] dazu noch die Ehe mit der Frau des Oheims, und diese Normen wiederholten die anderen Synoden der Merowingerzeit wie die weltliche Gesetzgebung mit geringen Schwankungen. Dann setzte sich für die Berechnung der verbotenen Grade der Schwägerschaft die Anschauung fest, daß Mann und Frau als ein Fleisch anzusehen seien und somit für die Schwägerschaft dieselben Grenzen bestimmt werden müßten wie für die Blutsverwandtschaft. Die Ehe mit einer verschwägerten Person unterlag also in denselben Graden dem Verbot wie die Ehe mit einer Blutsverwandten, und man zählte auch hier nach Graden, kam aber in die gleichen Schwierigkeiten. Die römische Kirche wollte das Verbot bis zum 7. Grade der Schwägerschaft durchführen.[4] In Deutschland wollte man nur bis zum 3. Grade gehen.[5] Innozenz III. hat auch hier die ehehindernde Wirkung der Schwägerschaft auf den 4. Grad festgesetzt. Das Konzil von Compiègne zeigt uns aber, daß man auch das Ehehindernis aus der außerehelichen Schwägerschaft kannte, womit das kanonische Recht ganz selbständig vorging.[6]

In karolingischer Zeit erscheint im Abendland auch das Ehehindernis, das aus der geistlichen Verwandtschaft abgeleitet wurde. Es war im Orient schon im Jahre 530 durch Justinian festgelegt worden, der die Ehe zwischen dem Paten und dem Täufling verboten hatte, und durch das trullanische Konzil 692, das die Ehe zwischen der Mutter des Täuflings und dem Paten des letzteren untersagte. Diese Bestimmung wiederholte dann das Konzil von Rom 721.[7] Papst Zacharias teilte Pippin 747 diese Verbote mit und fügte hinzu, daß ein Übertreten derselben ein so großes Verbrechen sei, daß weder die heiligen Väter, noch die Konzilien, noch die römische Kirche gewagt hätten, hier ein Urteil zu fällen, sondern sie hätten die Strafen Gott

---

[1] Jaffé Reg. 2503. Freisen 386.
[2] M. G. Conc. I p. 6, c. 18.
[3] Ebenda p. 26, c. 30.
[4] Röm. Synode von 721. Mansi, Conc. XII, 263, c. 9.
[5] Syn. von Compiègne (757) c. 4. M. G. Cap. I, 38.
[6] Vgl. Freisen 453 ff.
[7] c. 4. Syn. von 743 c. 5. M. G. Conc. II, 14.

überlassen.[1] Dabei stieß man auf keine Schwierigkeiten. Die aus der Taufe entstehende geistliche Verwandtschaft wurde dann auch aus der Firmung gefolgert.[2]

Noch wichtiger war aber der Kampf der Kirche um die Unauflöslichkeit der Ehe. Trug auch der Standpunkt des christlichen römischen Staates besonders im Orient der urchristlichen strengen Auffassung nur schwache Rechnung, und waren auch kirchliche Schriftsteller oft schwankend, so haben doch die Päpste immer an der strengen Lehre festgehalten. Die Schwierigkeiten wurden nicht geringer, als die Kirche die Germanen zu erziehen hatte. Das eheliche Verhältnis entstand bei den Germanen durch einen Vertrag, wodurch die Frau in die Schutzgewalt des Mannes gegen eine Rückvergütung überging, und dieses Verhältnis war durch Scheidung lösbar. Zunächst scheint die Kirche ohnmächtig gewesen zu sein, dagegen Entscheidendes zu tun. Denn abgesehen von einem Kanon der zweiten Synode von Orléans 533,[3] der die Lösung der Ehe wegen Krankheit mit Exkommunikation bestraft, haben wir in den zahlreichen fränkischen Konzilien der Merowingerzeit das Scheidungswesen nicht behandelt; nur in England und im Reiche der Westgoten, wo die Kirche größeren Einfluß erlangt hatte, wurde der strenge Standpunkt durch die Synoden von Hertford (673) und Toledo (681) aufrecht erhalten und die Wiederverheiratung geschiedener Ehegatten untersagt.

Im übrigen wurde wenigstens dadurch etwas erreicht, daß unter dem Einfluß des Christentums die willkürliche Scheidungsbefugnis des Mannes eingeschränkt wurde und die Frau sich insofern dem Manne gleichgestellt sehen konnte, als in einzelnen Gesetzen auch ihr eine einseitige Scheidungsbefugnis eingeräumt wurde. Man konnte unter diesem Gesichtspunkt auch die Scheidung auf gegenseitige Übereinkunft als einen Kulturfortschritt ansehen, da die Geschlechter gleichgestellt wurden, worauf ja der Grundsatz der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe beruht.

Die Bischöfe scheinen auch auf die weltlichen Gerichte, die über die Schuldfrage vor einer einseitigen Scheidung zu bestimmen hatten, gelegentlich Einfluß ausgeübt zu haben, denn in einem Kanon der Synode von Agde 506 werden Eheleute angehalten, Trennungsangelegenheiten, bevor sie dem weltlichen Gericht unterbreitet wurden, den Komprovinzialbischöfen vorzutragen.[4]

Zu wirksamerem Eingreifen hatte die Kirche erst Gelegenheit seit der Zeit des Bonifatius. Eine Antwort, welche der Papst Gregor II. 726 auf eine Anfrage des Bonifatius erteilte, wird sicher mißverstanden, wenn man aus ihr entnimmt, der Papst habe erlaubt, daß ein Mann, dessen Frau krank geworden sei, die Frau verlassen und eine andere

[1] M. G. Epp. III, 485.
[2] Syn. von Mainz 813 c. 55. M. G. Conc. II, 273.
[3] c. 11. M. G. Conc. I, 63.
[4] c. 25. M. G. Conc. I, 63.

heiraten könne.[1] Sie wird so zu verstehen sein, daß es sich um eine zwar gültig abgeschlossene Ehe handelt, die aber noch nicht konsummiert war. Denn derselbe Papst hatte 716 in einer für Bayern gegebenen Anweisung ermahnt, daß der Mann zu Lebzeiten der Frau keine andere Verbindung eingehen dürfe.[2]

So bestimmte auch Pippin 744 zu Soissons,[3] daß ein Ehegatte zu Lebzeiten des anderen Teils nicht zu einer anderen Ehe schreiten dürfe, und daß ein Mann seine Frau nicht entlassen dürfe, es sei denn, daß seine Frau beim Ehebruch ergriffen worden sei. Dadurch brach man offenbar mit dem weltlichen Recht, welches in so vielen anderen Fällen Scheidung und Wiederverheiratung zuließ, und es bedeutete diese Bestimmung eine neue Richtung zu streng kirchlichen Traditionen, wenn man auch annehmen kann, daß dem Manne in dem vorgesehenen Falle der Scheidung wegen Ehebruchs der Frau die Wiederverheiratung nicht verboten worden sei.

Papst Zacharias schärfte in einem Briefe an Pippin vom Jahre 745 das alte Verbot der Wiederverheiratung Geschiedener ohne jede Ausnahme ein.[4] Aber wie auch sonst konnte man im fränkischen Reiche nicht sogleich diesen strengen Standpunkt durchführen. Die Konzilien von Verberie 756 und Compiègne 757 zeigen uns diesen Rückschritt. Das Konzil von Verberie[5] bestimmte c. 5: „Wenn eine Frau mit anderen Männern ihrem Manne nach dem Leben trachtet und der Mann auch noch bei seiner Verteidigung einen Mann tötet, so kann der Mann die Frau entlassen und, wenn er will, eine andere heiraten." Im c. 9 hieß es: „Wenn jemand aus zwingender Not in ein anderes Herzogtum oder eine andere Provinz fliehen muß oder seinem Lehnsherrn, dem er die Treue nicht verweigern darf, gefolgt ist, und seine Frau aus Liebe zu ihren Eltern oder ihrem Besitz, obwohl sie es vermag und kann, ihm nicht folgen will, so muß sie immer unverheiratet bleiben, solange als ihr Mann lebt, dem sie nicht gefolgt ist. Aber ihr Mann, der aus Not in einen anderen Ort geflohen, kann, wenn er sich nicht zu enthalten vermag, eine andere Frau nach geleisteter Buße nehmen." Dazu lesen wir im c. 17: „Wenn eine Frau behauptet, daß ihr Mann ihr niemals beigewohnt habe, so möge sie zum Kreuze gehen (um sich der Kreuzprobe zu unterziehen), und 'wenn es als wahr erwiesen ist, so mögen sie getrennt werden, und jene kann tun, was sie will' (d. h. sie kann sich wieder verheiraten). Auch die Synode von Compiègne ließ in verschiedenen Fällen die Ehescheidung und Wiederverheiratung zu, unter denen wir hervorheben c. 19, der verordnet, daß ein aussätziger Mann seiner Frau die Erlaubnis geben kann, eine neue Ehe einzugehen, und ebenso eine aussätzige Frau ihrem Manne, und c. 16, nach dem der Ehegatte, der dem anderen

[1] Bonif. epp. ed. Tangl p. 45.
[2] M. G. LL. (fol.) III, 451.
[3] c. 9. M. G. Capit. I, 30.
[4] M. G. Epp. III, 482 c. 7 und 12.
[5] M. G. Cap. I, 40 ff.

den Eintritt in das Kloster gestattet, wieder heiraten darf. Dann werden noch Fälle angeführt, in denen infolge von Inzest die Ehe getrennt werden sollte, dem unschuldigen Teile die Wiederverheiratung aber erlaubt wird.[1]

Diese Bestimmungen der Synoden von Verberie und Compiègne wirkten lange nach, zumal sie im wesentlichen der laxen Praxis der Bußbücher entsprachen. Karl d. Gr. war allerdings bereit, wie er auch sonst sich an das in Rom maßgebende Kirchenrecht in der Form der Dionysio-Hadriana halten wollte, die römischen Grunsätze anzuerkennen, und wiederholte so in seiner admonitio generalis vom Jahre 789 den in der Dionysio-Hadriana enthaltenen Kanon der Karthagischen Synode von 407, daß weder die geschiedene Frau bei Lebzeiten des Mannes noch der Mann bei Lebzeiten der Frau eine neue Verbindung eingehen dürfe.[2] Aber wenn auch dieser strenge Standpunkt nachher von neuem entschiedene Verteidigung fand, in der Praxis dauerte es noch geraume Zeit, bis die entgegengesetzte Strömung überwunden wurde. Immer bestand noch weiter manche Gewohnheit, die auch die staatliche Autorität nicht beseitigen wollte, so das auch von Konzilien in seiner Gültigkeit nicht bekämpfte Recht des Gatten, die ehebrecherische Frau zu töten.[3]

Fragen wir uns im allgemeinen nach den Ergebnissen der sittlichen Führung des Volkes, so kann man nur unter allem Vorbehalt ungefähr eine Antwort erteilen. An äußerlicher Beobachtung der kirchlichen Vorschriften mangelte es gewiß nicht, und wo gefehlt wurde, war es eher Schwäche als Trotz. Die geistliche Autorität der Kirche war vielleicht nie so groß als in dieser Zeit. Auch muß man wohl annehmen, daß die Einschärfung der Beichte und die Bußpraxis im allgemeinen ihre Früchte für das innere Leben der einzelnen getragen haben. Wenn wir aus den in den Bußbüchern vornehmlich aufgezählten Sünden Schlüsse ziehen wollen, so ist es die Unzucht gewesen, gegen die man damals, wie wohl immer, am meisten zu kämpfen gehabt hat. Auch in den Konzilien und Kapitularien ist davon viel die Rede. Aber aus den ausnahmsweise vielen Verordnungen, die man damals erließ und die auf uns gekommen sind, darf man kaum schließen, daß es damit schlimmer stand als in früheren Zeiten. Bedenklich war es nur, daß der Hof kein besonders gutes Beispiel nach dieser Richtung gab, zumal auf ihn wie selten die Blicke aller gerichtet waren. Man könnte auch sagen, daß die geräuschvolle Art, mit der man Verordnungen über Verordnungen erließ, den Eindruck hinterläßt, daß etwas zu viel auf eine äußere Bekämpfung der Laster gegeben wurde durch Beschlüsse und Paragraphen, und daß man dafür lieber eine größere Anzahl leuchtender Vorbilder heiliger Hirten und Männer und Frauen aus dem Laienstande sehen möchte.

[1] M. G. Cap. I, 38 f.
[2] M. G. Cap. I, 56 c. 43, vgl. 103 c. 22.
[3] Synode von Tribur 895, c. 46. M. G. Cap. II, 240.

Es begann auch unter Karl dem Großen eine gewisse Verschleierung der eigentlichen kirchlichen Aufgaben dadurch, daß die Kirche als Kulturanstalt angesehen wurde, für Förderung von Wissenschaft, Kunst, wirtschaftlicher Kultur in erster Linie in Anspruch genommen wurde, hinter der ihre rein religiösen Aufgaben zurücktraten. Das wird nun freilich kennzeichnend für die ganze Kulturentwicklung des Mittelalters und zeigte sich erst grell in den letzten Zeiten des Mittelalters, als die kirchlichen Führer sich mehr als Förderer und Genießer geistiger und wirtschaftlicher Kultur und weniger als geistliche Hirten und Leiter des religiösen Lebens fühlten. Zunächst hatte die überall hervortretende Initiative Karls für die Kirche mehr nur den Nachteil, daß diese gewöhnt wurde, zu sehr auf den Arm des Staates zu vertrauen und die Anregung für ihre Tätigkeit von dort zu erwarten. So sehen wir also in dem glänzenden Bilde, das uns diese erste Blüte der abendländischen Kultur gewährt, neben dem vielen Licht immerhin einige Schatten, die sich dann erweitern sollten.

Denselben Eindruck hinterläßt die Beobachtung der Missionstätigkeit der Kirche. Der Gesamteindruck ist überaus großartig. Die Kirche und die christliche Kultur machte zur Zeit Karls gewaltige Fortschritte, aber die Qualität der Missionsarbeit steht nicht mehr überall auf so idealer Höhe wie zur Zeit des Bonifatius. Damals waren es fremde Mönche, welche in der Heidenmission arbeiteten, die sich wohl vom Staate schützen ließen, aber nicht für den Staat arbeiten wollten, die überhaupt nichts anderes suchten, als das Evangelium zu predigen; in diesem Opfergeist hatten sie die Heimat verlassen und wirkten sie in der Fremde. Jetzt nahm der Staat die Missionsarbeit in die Hände. Wo die Franken herrschten, sollte auch die christliche Religion herrschen. Mit Gewalt wurde der Widerstand gegen die fränkischen Heere gebrochen, mit Gewalt wurde aber auch niedergeworfen, wer dem Christentum entgegentrat. Der König gebot, mit der fränkischen Herrschaft den christlichen Glauben anzunehmen, und seine Krieger und Beamten sorgten für die Durchführung des Gebotes.

Zur Zeit von Karls Regierungsantritt gab es noch Heiden im fränkischen Reich unter den Slawen, die seit dem 7. Jahrhundert allmählich eingedrungen waren in den Gebieten der oberen Saale und des Main, in Thüringen, Hessen und im Mainfrankenlande. Die meisten dieser Slawen waren allerdings Knechte, wie denn auch damals der Volksname der Slawen zu dem Standesnamen der unfreien Knechte (Sklave) geworden war, da die kriegsgefangenen Unfreien fast nur Slawen waren. In dieser Bedeutung tritt der Name der Slawen zuerst in den Alpengegenden auf, wo Bayern und Slawen zusammenstießen. Die Deutschen hatten für die Slawen früher eine andere Benennung. Sie nannten sie Wenden oder Winden, ein Name, der uns in zusammengesetzten Ortsnamen in Mitteldeutschland oft begegnet und heute noch den Slawen anhaftet, die sich an der oberen Spree erhalten haben. Am oberen Main wohnten die Slawen im achten Jahrhundert noch in geschlossenen Massen. Sie waren hier

die Vorläufer jener Slawen, die langsam von der Weichsel aus nach Westen vorgedrungen waren in das Land, das durch die Abwanderung der Ostgermanen und das Vorrücken der Westgermanen frei geworden war, und das man Mauringa nannte. So waren sie über die Elbe bis zur Saale, zum Fichtelgebirge und darüber hinaus vorgedrungen. Auch Bonifatius lernte um Fulda Slawen kennen. Ihre Bekehrung hatte er aber noch nicht ins Auge fassen wollen. Jetzt drängte sie sich hier am oberen Main zunächst auf. Die unter den Franken vereinzelt als Knechte sitzenden Slawen wurden allmählich ohne besondere Maßnahmen dem Christentum gewonnen, indem sie germanisiert wurden. Anders war es mit den Slawen am oberen Main, die auf einmal Christen wurden, indem Karl ihre Bekehrung verlangte. Die Würzburger Bischöfe mußten für sie Kirchen bauen. Aber Jahrhunderte hindurch erhielt sich in diesen Gegenden heidnischer Aberglaube und heidnische Sitte.

Viel härteren Widerstand setzte das Heidentum bei den noch heidnischen Germanenstämmen der Sachsen und Friesen entgegen. Der Martertod des heiligen Bonifatius hatte gezeigt, wie mächtig noch der heidnische Fanatismus in diesen Gegenden war. Pippin wagte es nicht, die Mörder des heiligen Bonifatius und seiner Gefährten zu bestrafen. Aber die christlichen Friesen drangen von dem Martinskloster von Utrecht aus allmählich vor, wo der vortreffliche Abt Gregor, ein Schüler des heiligen Bonifatius, mit der Predigt unter den Friesen durch Pippin und Papst Stephan II. beauftragt wurde. Das war noch ein Missionar mit dem Sinne des heiligen Bonifatius. Obwohl er an der Spitze der Diözese stand, wollte er, daß einem seiner Genossen, nicht ihm, die bischöfliche Würde erteilt würde. Anders war sein Nachfolger als Leiter des Martinsklosters, Alberich, der zugleich Bischof war und seine Mönche, gestützt von Karls Macht, hinausschickte, um die Götzenbilder und heidnischen Heiligtümer der Friesen zu zerstören. Noch mehr richtete aber ein Friese aus, Ludger, der 785 nach Italien, Rom und Monte-Cassino gegangen war und in Karls Auftrag die Bekehrung der Friesen vollendete.

Über den Zustand des Christentums am Ende des achten Jahrhunderts gibt uns das damals abgefaßte Friesengesetz Auskunft. Wir ersehen aus den schweren Strafen, unter denen Beschädigung christlicher Kirchen verboten war und die Beobachtung christlicher Gebote eingeschärft wurde, wie notwendig die christliche Lehre und Sitte den öffentlichen Schutz hatte. Neunfache Strafe war auf den gelegt, der den Kirchenfrieden brach. Unter dem Kirchenfrieden stand aber nicht nur, wer das Asyl einer Kirche als Flüchtling aufgesucht hatte, sondern auch, wer auf dem Wege zum Gotteshause sich befand. Merkwürdig ist es, wie man hier einem heidnischen Gottesurteil, dem sogenannten Losordale, eine christliche Umhüllung gab. Wenn einer in einem Aufruhr erschlagen war, ohne daß man recht wußte, wer der Mörder wäre, hatte die Sippe des Erschlagenen, die Wergeld heischte, das Recht, sieben am Aufruhr Beteiligte des Totschlages zu

bezichtigen. Jeder von den Sieben mußte mit zwölf Eideshelfern sich durch einen Schwur von der Schuld zu reinigen suchen, den sogenannten Reinigungseid ablegen. Dann wurden die Angeklagten aber noch in eine Kirche geführt, wo das Los über die Schuldfrage entscheiden sollte. Zwei mit Wolle umwickelte Ruten wurden auf den Altar gelegt; eine derselben war mit einem Kreuzzeichen versehen. Die Anwesenden riefen Gott an, er möge kundtun, ob die Sieben einen rechten Eid geleistet hätten. Ein Priester, oder wenn dieser nicht da war, ein unschuldiger Knabe griff dann einen der Losstäbe heraus. Wies die von ihm geloste Rute das Kreuzzeichen auf, so galten die Sieben als unschuldig. Ergriff er die andere, so wurde weiter gelost unter den Sieben, indem jeder eine mit seiner Hausmarke versehene Rute abzugeben hatte, die in Wolle gewickelt wurde. Der Priester nahm von den Ruten sechs fort, die siebente bezeichnete durch die Hausmarke denjenigen, den, wie früher die heidnische Gottheit, so jetzt der christliche Gott nach der Meinung des Gesetzes als schuldig erkannte. Das Kreuzzeichen war nur an die Stelle der alten Runenzeichen getreten.

Am zähesten verteidigte der Sachsenstamm sein Heidentum und seine politische Selbständigkeit gegen die christlichen Franken. Sie sind der konservativste deutsche Stamm, hatten auch, wie an ihrer heidnischen Götterverehrung, an ihrem alten Volksrecht und an ihrer Volkssitte zähe festgehalten und damit eine gewisse barbarische Sittlichkeit innerhalb ihres Stammes sich bewahrt; freilich dem Stammesfremden gegenüber war alles erlaubt, da galt keine Treue am gegebenen Worte. Die Sachsen waren so als Nachbarn gefürchtete Feinde der Franken. Schon früh im sechsten Jahrhundert hatten die Kämpfe zwischen den beiden Stämmen begonnen. Ein den Sachsen auferlegter Tribut erhöhte nur die Verbitterung. Unter Karl dem Großen sollten diese Kämpfe endlich mit der vollen Besiegung der Sachsen endigen, aber es waren überaus erbitterte Kämpfe, die seit 772 sich fast die ganze Regierung Karls hindurch hinzogen. Wiederholt wurden die fränkischen Beamten, die Karl den Sachsen gesetzt hatte, mit den christlichen Missionaren verjagt, die Getauften getötet oder zur Rückkehr zum Heidentum genötigt. Karl nahm einmal wegen eines solchen Aufstandes, der im Jahre 782 ausgebrochen war, furchtbare Rache, indem er viertausend Sachsen, die ihm ausgeliefert waren, an der Aller zu Verden an einem Tage niedermachen ließ. Endlich unterwarf sich der Führer des heidnischen Widerstandes, Widukind, und ließ sich 785 zu Attigny taufen. Karl ließ ein allgemeines Dankfest des christlichen Abendlandes durch den Papst anordnen, das am 23., 26. und 28. Juni 786 gefeiert wurde. Er ließ dann sein erstes Sachsengesetz verkünden, das uns zeigt, wie er noch immer nur durch das Schwert das Christentum sichern konnte.[1]

Mit Todesstrafe wurde die Ausübung heidnischer Gebräuche, heidnischer Aberglaube, Totenverbrennung und Tötung angeblicher Hexen,

[1] Cap. 26. M. G. Cap. I, 68 ss.

das Essen von Menschenfleisch bestraft; aber auch der, der sich nicht taufen lassen wollte, und wer ohne zwingende Not in der Fastenzeit Fleisch aß, sollte der Todesstrafe verfallen. Innerhalb eines halben Jahres sollten alle Kinder getauft werden. Jede Gemeinde sollte einen Hof für die Ausstattung einer Kirche hergeben, dazu an Grundbesitz so viel, als zwei Bauerngüter besaßen, und von je 120 Einwohnern sollte ein Knecht und eine Magd zur Bewirtschaftung der kirchlichen Widmung abgegeben werden. Außerdem sollten alle den Zehnten der Kirche geben. Sodann ließ Karl den ersten sächsischen Bischof weihen, den aus Northumbrien stammenden Willehad, einen Freund Alkuins, der seinen Sitz in Bremen nahm. Auch die Bistümer Verden und Minden wurden wohl zu dieser Zeit begründet.

Aber noch einmal flammte 792 ein Aufstand auf. Anlaß gab die Eintreibung der Kirchenzehnten. „Wenn man — so schreibt Alkuin im Jahre 796 — mit der gleichen Beharrlichkeit das leichte Joch Christi und seine sanfte Last dem starren Sachsenvolk verkündete, wie man die Leistungen der Zehnten und strenge Bußen für die leichtesten Vergehen forderte, so würden wohl viele die Taufe nicht verabscheuen. Möchten sich bisweilen die Lehrer des Glaubens an dem Beispiel der Apostel bilden; möchten sie praedicatores sein und nicht praedatores."[1] Aber man darf doch nicht danach das Urteil ausnahmslos verallgemeinern. Es gab auch unter den Sachsen manche, die bei dem neuen Sturm so fest an dem innerlich angenommenen Christentum hielten, daß sie lieber als Märtyrer für die neue Lehre sterben als das Heidentum wieder annehmen wollten. Zehn Jahre brauchte es immerhin, bis der neue Aufstand, der in den breiten Volksmassen des Nordens seine Wurzeln hatte, bewältigt werden konnte. Karl gebrauchte dabei ein neues Mittel. Er verpflanzte die Sachsen zu Tausenden in fränkische Gegenden. Dann führte er die Kirchenorganisation weiter.

Zu Bremen, Verden, Minden kamen als neue Bistümer hinzu Münster, das dem verdienten Friesenmissionar Ludger übertragen wurde, und Paderborn. Neben den Bistümern entstanden viele Klöster, und alle diese neuen kirchlichen Anstalten arbeiteten vortrefflich. Die einst so verhaßte Lehre schlug nun bei dem Sachsenstamme tiefe Wurzeln und wurde innerlich so ergriffen, daß die Kirche auf dieses Neuland mit besonderer Freude weisen konnte.

Von der schweren, stillen Arbeit der Missionare, die das zuwege brachte, haben wir weniger deutliche Spuren als von den grimmigen Kriegen Karls. Das Heidentum, das die christlichen Prediger in den Resten des Aberglaubens noch zu bekämpfen hatten, tritt uns in einem Inhaltsverzeichnis (Indiculus) entgegen, zu dem leider die Kapitel selbst fehlen.[2] Dazu haben wir eine Predigt über den Aberglauben, die auch in diese Zeit zu weisen scheint.[3] Wir entnehmen aus diesen Quellen, daß eine Zeitlang noch Wodan und Thonar geopfert wurde,

[1] M. G. Epp. IV, 161.
[2] M. G. Capit. I, 223.
[3] Caspari, Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia. Christ. 1886.

daß man noch die heiligen Haine, Opferstätten an Quellen und auf Felsen verehrte. Es gab noch bekleidete Götzenbilder. Wir vernehmen auch von Götzenbildern, die man aus Mehlteig formte zu gewissen Götterfesten. Heidenweck heißt noch jetzt in Westfalen das Faschingsbrot. Diese heidnischen Gebräuche scheinen sich in den verschiedenen Gebäcksformen erhalten zu haben, die man an christlichen Festen noch heute hat, zu St. Martin, Weihnachten, Ostern. Auch das Winteraustreiben im Februar, das noch heute im Volksbrauch sich erhalten hat, finden wir hier als heidnischen Aberglauben, der aber sehr harmlos war, erwähnt. Berechtigter war das Ankämpfen gegen die Unglücks- und Glückstage. Nur an einem Glückstage wollte man das Pflügen beginnen, die Herde austreiben. Davon haben wir noch manchen Rest, so daß das Niesen oder das Aufstehen mit dem linken Fuß Unglück bedeute. Als unheilverkündend galt, wenn man früh am Morgen einem Priester oder Mönch begegnete. Weise Männer und Frauen deuteten die Zeichen. Es gab Losdeuter, die die Zukunft bestimmten, indem sie Stäbe warfen und dann aus der Lage der niedergefallenen sich etwas herauslasen. Ähnliches zeigt noch heute der Aberglaube der Mädchen, die Apfelschalen über den Rücken werfen, um aus der Form, in der die Apfelschalen auf der Erde liegen, den Namen des Zukünftigen zu erfahren. Zahlreich waren Zaubersprüche gegen Verhexung, bei Verwundung und Krankheit. Viel Aberglaube war mit dem Feuer verbunden, das man aus dem Zusammenreiben zweier Hölzer erzeugte. Man sprang über dasselbe, um sich vor Unglück zu bewahren. Solche Feuer wurden später mit christlichen Festtagen verbunden, besonders dem Osterfest und dem Johannesfest bei der Sommersonnenwende.

Die aus Mainz stammende, von Heidelberg nach Rom gekommene Handschrift, die dieses Verzeichnis von abergläubischen Gewohnheiten zusammenstellt, enthält auch drei lateinische Predigten, die uns zeigen, wie die Priester den Glauben in den Herzen der neuen Christen zu befestigen suchten. In der einen vor der Kommunion gehaltenen Predigt wird in schöner Weise die Liebe zum Heiland angeregt:[1] „Sehet, ihr Geliebten, die Botschaft, die wir bringen, kommt nicht von einem Manne, der durch Gaben gewonnen werden kann, sondern von demjenigen, dem ihr verpflichtet seid, da er sein Blut für euch vergossen hat . . . Niemand, der durch unerlaubte Verbindungen befleckt ist, trete, bevor er die Dienstpflicht der Reue gehörig erfüllt hat, heran zu dem Leibe eines solchen Herrn, er würde nicht geheilt, sondern verwundet . . . Ihr Teuren, wir sind Menschen voll Schmutz, und doch wollen wir nicht, daß ein Unreiner uns berühre. Können wir glauben, daß der eingeborene Sohn Gottes seinen Leib durch unsere Sünden beflecken läßt? Brüder, unser König, der uns dieses Amtes würdig erachtet hat, folgt uns ohne Unterlaß nach: bereiten wir ihm

[1] Mansi XII, 377. Vgl. dazu Hauck, KG. II³, 410 A. 2; Müllenhoff-Scherer, Denkmäler II³, 25; Steinmeyer, Denkmäler 20.

ein reines Haus, wenn wir wünschen, daß er in unseren Leibern wohne." In der zweiten Predigt wird auf einen Vorwurf eingegangen, den wir ähnlich früher zu den Zeiten des Eusebius schon gegen das Christentum erhoben sahen: warum denn das Christentum so spät erst verkündigt worden sei? Warum habe Christus so viele vor seiner Menschwerdung zugrunde gehen lassen? Der Vorwurf wird mit geschickten Fragen zurückgewiesen, wie der: „Warum klagst du, o Mensch, die Sonne der Gerechtigkeit an, daß sie zu spät aufgegangen sei, der du nach ihrem Aufgang auch noch in Finsternis wandelst?"

Wir ersehen aus dieser Literatur, daß die christlichen Priester keine leichte Aufgabe hatten, es aber an Mühen und gutem Willen nicht fehlen ließen, die nun auch belohnt wurden.

Neben Sachsen, Friesland, dem Mainland haben wir noch ein viertes Missionsgebiet zu erwähnen, wo unter Karl Bedeutendes geleistet wurde: die östlichen Alpenländer, deren Missionierung hauptsächlich von der bayrischen Kirche in die Hand genommen wurde. Auf die Organisation der bayrischen Kirche durch Bonifatius erfolgte hier eine erfreuliche Blüte, die sich überall zeigt. Es wurden sehr viele Pfarrkirchen gegründet, auch viele Klöster, und eifrig hielten die Bischöfe Synoden ab. Als Herzog Tassilo 788 abgesetzt und Bayern wie Alemannien ins fränkische Reich einbezogen wurden, ließ Karl doch der bayrischen Kirche ihre Selbständigkeit, indem er mit Zustimmung des Papstes die bayrischen Bistümer zu einer Kirchenprovinz unter dem Metropoliten von Salzburg 798 zusammenschloß. Salzburg bekam damals eine hervorragende Stellung, der zwei treffliche Bischöfe voll entsprachen. Der erste derselben war Virgil, ein germanisierter Kelte, der, wie wir schon erwähnten,[1] mit Bonifatius in Streit wegen der Lehre über die Antipoden geriet. Virgil hat das Verdienst, zuerst die Missionstätigkeit unter den slawischen Stämmen angeregt zu haben. Nach seinem Tode 784 folgte ihm der Bayer Arn, der im Kloster des hl. Amandus im Hennegau gebildet und dort Abt geworden war. Von da trat Arn in Beziehung zum Hofe und zu Alkuin, und die Freundschaft mit Alkuin wurde segensreich. Alkuins Einfluß kam durch Arn der bayrischen Kirche zugute, und die jetzt um Alkuin blühende Kultur wurde auf diese Grenzmark übertragen. Eifrig wurde in Salzburg die Wissenschaft betrieben. Arn schuf eine Bibliothek, für die er mehr als 150 Bände abschreiben ließ. Alkuin sandte ihm seinen Schüler Wito als Lehrer nach Salzburg. Die neuen Kräfte, die sich hier entwickelten, kamen hauptsächlich auch der Slawenmission zugute.

In den Alpenländern waren die Slawen wie am Main im 7. Jahrhundert den Germanen nachgedrängt und hatten dabei die Reste des römischen Christentums in den östlichen Alpen vernichtet. Bis zum Brenner waren sie vorgestoßen. Als ihnen aber in ihrem Rücken die Awaren zusetzten, kam die Vorwärtsbewegung im achten Jahrhundert

[1] S. oben S. 239.

ins Stocken; sie mußten Anschluß an die Franken suchen, und so konnten christliche Missionare bei ihnen Eingang finden. Der Slawenherzog Boruth, der zur Zeit Virgils lebte, übergab seinen Sohn und seinen Neffen den Deutschen als Geiseln und ließ sie im Kloster Chiemsee christlich erziehen. Als der Neffe Cheitmar zur Regierung kam, konnten die ersten Missionare unter seinem Schutze wirken, und Cheitmar kam jedes Jahr nach Salzburg. Virgil bestellte einen eigenen Regionarbischof Modestus, durch den die ersten christlichen Kirchen in dem Gebiete der slowenischen Karantanen, dem heutigen Kärnten, gegründet wurden. Außer Salzburg beteiligte sich an der Missionsarbeit das 769 vom Herzog Tassilo gegründete Kloster Innichen, das an der Grenze des deutschen und slawischen Gebietes an dem Übergang von dem Pustertal in das Drautal lag, ferner das Bistum Passau und das ebenfalls von Tassilo gestiftete, im Traungau gelegene Kloster Kremsmünster.

Auch bei dieser Mission fehlte es nicht an Rückschlägen. Ein erster erfolgte nach dem Tode Cheitmars 772. Die obenauf kommende heidnische Partei begann einen Krieg mit Tassilo. Der Bayernherzog aber siegte, ein neuer Herzog Waltung, anscheinend ein Deutscher, trat an die Spitze der Slawen, und nun konnte die Mission voranschreiten. Auch der Sturz Tassilos unterbrach sie nicht. Die Unterwerfung der Awaren aber bedeutete für sie eine weitere große Förderung. Die Awaren gelobten 796 mit der Anerkennung der Frankenherrschaft Annahme des Christentums. Damit wurde ein weites Gebiet östlich der Enns der christlichen Mission geöffnet. An der Arbeit nahm nun auch Aquileja teil, nachdem die langobardischen Truppen des Herzogs Erich von Friaul, des Freundes des Patriarchen Paulinus von Aquileja, bei der Unterwerfung der Awaren mitgeholfen hatten. Die beiden Freunde Alkuins, Arn und Paulinus, arbeiteten hier gemeinsam, ermuntert von Alkuin. Die Christianisierung wurde erleichtert durch die Ansiedlung von Deutschen, die sich hauptsächlich an der Donau niederließen.

Wir haben ein Protokoll über eine Beratung, die Karls Sohn Pippin bei dem Feldzug gegen die Awaren 796 mit einigen Bischöfen über die Mission abhielt; es ist aufgezeichnet von dem Patriarchen Paulinus. Es handelte sich darum, wie man die niedergeworfenen Awaren, die bereit waren, sich taufen zu lassen, zum Christentum überführen könne. Bei dem ganz ungebildeten und kulturlosen Volke nahm man von Massentaufen Abstand und beschloß, erst das Volk unterrichten zu lassen. Anderseits konnte man sich auf die Beobachtung der gewöhnlichen Taufzeiten, Ostern und Pfingsten, hier nicht festlegen. Man begnügte sich mit der Beschränkung, daß nur an Samstagen getauft werden solle. Der Taufunterricht sollte nicht weniger als sieben und nicht mehr als vierzig Tage dauern. Das ewige Leben und die ewigen Strafen sollten den Täuflingen gepredigt werden, nicht die Strafe des Schwertes. Die Taufe sollte niemandem aufgedrungen werden. Sodann teilte man das große Missionsgebiet zwischen Salz-

burg, Aquileja und Passau. Alkuin verfolgte mit größtem Interesse die Fortschritte des Christentums in diesen Gegenden und gab seinen Freunden Arn und Paulinus in seinen Briefen warme Ermunterungen und wertvolle Ratschläge. Dem Erzbischof Arn schrieb er im Jahre 796: „Sei ein Prediger der Frömmigkeit und nicht ein Eintreiber der Zehnten, weil die junge Seele mit der Milch der Frömmigkeit zu nähren ist, bis sie herangewachsen ist, stark und kräftig geworden ist, um feste Speise aufzunehmen. Die Zehnten haben, wie man sagt, den Glauben der Sachsen zerstört. Wie können wir den Nacken der Ungebildeten ein Joch auferlegen, das weder wir noch unsere Brüder ertragen könnten?" Dann drang er darauf, tüchtige und fromme Missionare auszubilden. Vor allem aber warnte er, Gewalt anzuwenden. „Wie kann der Mensch gezwungen werden, daß er glaube, was er nicht glaubt? Zur Taufe kann der Mensch wohl genötigt werden, aber nicht zum Glauben . . . Zu belehren ist also der Mensch, der vernünftiger Belehrung zugänglich ist, und durch vielfache Predigt anzuziehen, damit er die Wahrheit des heiligen Glaubens erkenne. Dann aber ist besonders die Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes für ihn anzuflehen." Endlich wollte er, daß man auf die Schwäche der Neubekehrten Rücksicht nehmen und nicht gleich Kirchenbußen verhängen solle. „Daran soll man auch besonders denken, wie die junge Pflanze zu pflegen ist, damit die ersten Blüten des Glaubens Früchte ansetzen können, und auf daß sie nicht durch den Frost irgendeiner Härte dahinwelken . . . Der gute Hirt soll nicht immer durch hartes Schelten die Fehlenden züchtigen, sondern oft durch tröstliche Ermahnungen zu bessern suchen."[1] Mit Recht berief sich Alkuin dabei auf Papst Gregor. Hier werden die Weisungen, die einst Gregor der Große den angelsächsischen Missionaren erteilt hatte, durch Alkuin weitergegeben.

Ferner ist bemerkenswert, wie auch hier mit dem Christentum die Anfänge nationaler Kultur hervorgerufen wurden. Wie die ältesten Denkmäler der deutschen Literatur aus dem Missionsunterricht hervorgingen, so ist es auch hier bei den Slawen. Die ältesten Denkmäler in slowenischer Sprache sind zwei Beichtformeln und eine Beichtpredigt, die sogenannten Freisinger Denkmäler. Die Beichtpredigt spricht eine edle, zu Herzen gehende Sprache, indem sie an die römischen Christen erinnert, die hier einst gelebt hatten: „Jetzt knien wir in ihren Kirchen, rufen sie an, trinken ihnen zu Ehren, bringen zum Heile unseres Leibes und unserer Seele ihnen Opfer dar. Auch wir können ihnen gleich werden, wenn wir die gleichen Werke tun wie sie. Sie speisten die Hungernden, tränkten die Dürstenden, kleideten die Nackten. Durch solche Werke sind sie Gott nahe gekommen; so müssen auch wir den höchsten Vater anflehen, bis er uns Wohnung gibt in seinem Reiche."[2]

[1] Alcuini epp. 107, 114. M. G. Epp. IV, 154, 164 ss.
[2] Hauck, KG. II⁴, 480.

Etwas Dauerndes ließ sich bei den Awaren allerdings nicht erreichen. Das awarische Volk hatte innerlich keinen Halt mehr. Sie wurden bald von den Slawen aufgesogen. Aber bei den Slawen in den Alpenländern konnte man feste Ergebnisse gewinnen.

Erst wenn wir insgesamt die Ergebnisse der christlichen Mission überblicken, können wir sie recht würdigen.

Die Zeit vom Untergange des weströmischen Reiches bis zum achten Jahrhundert war die schwerste Krisis, die die Kirche durchzumachen hatte. Die große Gefahr, in den Untergang des römischen Reiches mit hineingerissen zu werden, hatte sie glücklich überstanden. Noch mehr als das. Sie hatte allein durch ihre Fortdauer die wertvollsten Elemente der alten Kultur, die Schätze klassischer Bildung, in die neue Kultur, die im Abendlande im Werden war, hinübergerettet. Welche Fortschritte dabei äußerlich das Christentum gemacht hatte, werten wir, wenn wir die Grenzen des Christentums um 400 denen um 800 gegenüberstellen. Um 400 waren in Europa ungefähr die Donau und der Rhein die Grenzen der christlichen Religion im Norden. Um 800 war an der unteren Donau die alte Grenze wohl kaum wieder erreicht, denn die südlich der unteren Donau sitzenden Bulgaren waren damals noch heidnisch. Aber an der mittleren Donau war man zum mindesten damals sicher, die alte Grenze zu erreichen. Und an der oberen Donau und am Rhein war man weit darüber hinausgegangen, indem man alle deutschen Stämme bis zur Elbe—Saale und zum Böhmerwald für das Christentum gewonnen hatte und hier vor den Grenzen der Slawen stand. Der Gewinn scheint für die vier Jahrhunderte nicht besonders groß zu sein. Aber man muß dabei bedenken, daß zugleich große verlorene Gebiete wiedergewonnen worden waren. Die heidnischen Germanen hatten das Christentum bis zu den Vogesen und der Somme, im Osten und Norden Galliens so ziemlich vernichtet. Die Angelsachsen hatten die römische britische Kirche zum größten Teil zerstört. In den Alpen war das Christentum teils durch Germanen, teils durch Slawen bis auf dürftige Überreste weggefegt. Alle diese Gegenden waren wiedererobert worden.

Aber noch drohten schwere Gefahren. Durch die Sturmflut des Islam waren die ältesten Stätten der Christenheit, wenn auch nicht vernichtet, so überschwemmt, daß von religiösem Leben kaum noch gesprochen werden konnte. Ganz Nordafrika und Ägypten waren dem Islam anheimgefallen, Spanien unter seine Herrschaft gekommen. Und noch war die Offensivkraft der Araber nicht gebrochen. Sie beherrschten das Mittelländische Meer. Von Nordafrika und Spanien aus suchten sie in Italien und Südfrankreich einzudringen. Kleinasien lag ihren Angriffen offen. Zugleich drohte der Christenheit ein Angriff von zwei anderen Seiten, von den die nordischen Meere beherrschenden heidnischen Normannen, von den aus der Theißebene vordringenden ungarischen Reiterscharen.

Es war von größter Bedeutung, daß es vor dem Zusammenziehen der Sturmwolken gelungen war, die abendländische Gesellschaft,

die sich aus den romanischen und germanischen Völkern nun zusammensetzte, zu einen, sowohl staatlich unter der Herrschaft Karls, als auch, was noch dauerhafter war, geistig um den Stuhl Petri. Wäre das nicht gelungen, dann wäre das europäische Abendland mit den in ihm liegenden Kulturkeimen im neunten Jahrhundert zugrunde gegangen. Die neuen Kräfte, welche die erste Kulturblüte des Abendlandes hervorgerufen hatten, sollten es davor bewahren.

Dec 7, 1929.

Quellen und Literatur.

Zum Vorwort.

Ozanam, Frédéric, Œuvres complètes, préfaces par Ampère. 11 vols. Paris 1862—65.

Goyau, de Lanzac etc., Ozanam, livre du centenaire. Paris 1913.

Kurth, Godefroid, Les origines de la civilisation moderne. 2 vols. Bruxelles 1912, 6e éd.

— Qu'est ce que le moyen âge. Sciences et religion nr. 374. Paris 1905. 2e éd.

Schnürer, Das Mittelalter. (In der Sammlung: Glauben und Wissen.) München 1908.

Alberdingk Thijm, Middeneeuwen. Gent 1893.

Lehmann, Paul, Vom Mittelalter und von der latein. Philologie des MA. Quellen u. Untersuch. zur lat. Philol. des MA. V. 1. München 1914.

Borinski, Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten. I. Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte der histor. Begriffe Renaissance und Mittelalter. Sitz.-Ber. der Münch. Akad. Phil.-hist. Kl. 1919.

Troeltsch, Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte. Schmollers Jahrbuch f. Gesetzgebung usw. 44 (1920).

Zur Einleitung.

Bardenhewer, Patrologie. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1910.

— Geschichte der altkirchl. Literatur. I², II², III². Freiburg i. Br. 1912—23.

Jordan, Gesch. der altchristl. Literatur. Leipzig 1911.

Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius. 2 Bde. Leipzig 1893—1904.

— Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten. 4. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1923 f.

Riviere, La propagation du christianisme dans les 3 premiers siecles d'après les conclusions de M. Harnack. Science et religion nr. 454/5. Paris 1907.

Duchesne, Histoire ancienne de l'église. 3e éd. Paris 1906—10. 3 vols.

Kellner, Hellenismus und Christentum. Köln 1866.

Geffcken, DerAusgang des griechisch-römischen Heidentums. Heidelberg 1920.

- Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt. 3. Aufl. Leipzig 1920. (Aus Natur und Geisteswelt 54.)

Baumgarten-Poland-Wagner, Die hellenistisch-römische Kultur. Leipzig 1913.

Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihrer Beziehung zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907.

Grupp, Kulturgesch. der römischen Kaiserzeit. 2 Bde. I. Untergang der heidnischen Kultur. II. Anfänge der christlichen Kultur. München 1903/4.

Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-römischen Heidentums. 2 Bde. Jena 1887/92.

Seeck, Gesch. des Untergangs der antiken Welt. 3. Aufl. 5 Bde. Stuttgart 1910. 6. Bd. 1920.

Hartmann, Der Untergang der antiken Welt. In: Hartmann, Weltgeschichte I, 3². Gotha 1921.

De Broglie, L'église et l'empire romain au 4e s. 4 vols. Paris 1856 ff.

Boissier, La fin du paganisme. Etudes sur les dernières luttes religieuses en Occident au 4e s. 2 vols. Paris 1891.
Schanz, Gesch. der römischen Literatur. III. Bd. 2. Aufl. München 1905. Teuffel, De Labriolle s. u. Buch I.
Eusebius' Werke I—VII (Griech. christl. Schriftsteller). Leipzig 1901—14.
Hieronymi Opp. ed. Vallarsi, 11 Bde. Venedig 1766—72. Nachdruck bei Migne, P. lat. 22—30.
Thierry, St. Jérôme, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en terre-sainte. 2 vols. 3e éd. Paris 1876.
Grützmacher, Hieronymus. 3 Bde. (Studien zur Gesch. der Theologie u. Kirche.) Berlin 1901—08.
v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker. (Kirchengesch. Studien.) Münster i. W. 1894.
Cavallera, St. Jérôme, sa vie et son œuvre. Première Partie. 2 vols. Louvain 1922.

Erstes Buch.

Römertum und Kirche die Grundpfeiler der abendländischen Kultur.

Teuffel, Gesch. der römischen Literatur III. 6. Aufl. Leipzig 1913.
Schanz, Gesch. der römischen Literatur IV, 1: Die Literatur des 4. Jahrh. 2. Aufl. IV, 2: Die Literatur des 5. u. 6. Jahrh. v. Schanz, Hosius, Krüger. München 1914, 1920.
Baumgarten, Gesch. der Weltliteratur IV. Freiburg i. Br. 1900.
De Labriolle, Hist. de la littérature latine chrétienne. Paris 1920.
Manitius, Gesch. der christl. lateinischen Poesie. Stuttgart 1891.
Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur III². IV. Freib. i. Br. 1923/24.
Ebert, Allgemeine Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginn des 11. Jahrh. I, 2. Aufl. Leipzig 1889. II, 1880. III, 1887.
Smith and Wace, Diction. of christian biography, literature, sects and doctrines. 4 Bde. London 1877 ss.

§ 1. Ambrosius und seine Gesinnungsgenossen.

Gesamtausgabe der Werke des Ambrosius von den Maurinern De Frische und Le Nourry. 2 Bde., fol. Paris 1686—1690, nachgedruckt bei Migne, P. lat. 14—17.
Neue Gesamtausgabe von Ballerini, 6 Bde. Mailand 1875—83.
Ausgewählte Schriften übersetzt von Schulte in Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1871—77. Neue Übersetzung in der neuen Ausgabe der Bibliothek der KV. von Niederhuber. 3 Bde., 1914—17.
Baunard, Hist. de St. Ambroise. 3e éd. Paris 1899. Deutsch von Bittl. Freiburg i. Br. 1873.
De Broglie, St. Ambroise in ‚Les Saints'. 3e éd. Paris 1899.
De Labriolle, St. Ambroise in ‚La Pensée chrétienne'. Paris 1908.
Thamin, St. Ambroise et la morale chrétienne au 4e siècle. Etude comparée des devoirs de Cicéron et St. Ambroise. Paris 1895.
Drewes, Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges. 58. Ergänzungsheft der Stimmen aus Maria-Laach. Freiburg i. Br. 1893.

Paulinus von Nola, Schriften hrsg. von Hartel im Corpus scriptorum eccles. lat. Bd. 29 u. 30. Wien 1894.
Lagrange, Hist. de St. Paulin de Nole. 2 vols. 2e éd. Paris 1884.
Baudrillart, St. Paulin, év. de Nole (Les Saints). Paris 1905.

Sulpicius Severus Opp. ed. Halm im Corpus script. eccl. lat. I. Wien 1866. Neue Ausgabe der Chronik mit franz. Übersetzung: Lavertujon, La Chronique de Sulpice Sévère. 2 vols. Paris 1896/99.

Bernays, Über die Chronik des Sulpicius Sev. Berlin 1861. Von der Martins-Biographie deutsche Übersetzung von Bieringer in der Bibliothek der Kirchenv. Kempten 1872, französ. v. Viot, 2e éd. Tours 1893.
Delehaye, St. Martin et Sulpice Sévère. Analecta Bollandiana 38 (1920).

Prudentius, Gesamtausgabe von Arevalo, Rom 1788—89, 2 Bde.; danach bei Migne, P. l. 59. 60. Teilausgabe von Dressel, Leipzig 1860.
Brockhaus, Aur. Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Leipzig 1872.
Puech, Prudence. Paris 1888.

§ 2. Die Kulturethik Augustins.

Augustinus, Gesamtausgabe von den Maurinern in 11 Bänden, Paris 1679—1700 u. ö., in 18 Bden. 1797—1807 u. bei Migne, P. lat. 32—47, Paris 1845—49.
— Confessiones oft gesondert hrsg., so von Knöll, Leipzig 1898, deutsche Übersetzung von v. Hertling, 3. Aufl. Freib. i. B. 1907 u. a.
— De civitate Dei, beste Sonderausgaben von Hoffmann in Corp. ss. eccles. lat. 40 (Wien 1900), von Dombart, ed. III, I Leipzig 1909, II 1905 (1918), ins Deutsche übers. z. B. von Silbert, 2 Bde., Wien 1826, Uhl (Bibl. d. Kirchenväter). Kempt. 1873/4, neue Ausgabe von Schröder 1911/16.
— Tractatus sive sermones inediti ed. Morin. Campoduni 1917.
Portalié, Art. Augustin im Dictionnaire de théol. cath. I (1903), beste Übersicht.
v. Hertling, Augustin (Weltgesch. in Charakterbildern). München 1902.
Bertrand, St. Augustin. 34e éd. Paris 1913.
Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887.
Mausbach, Die Ethik des hl. Augustin. 2 Bde. Freib. i. B. 1909.
Feuerlein, Die Stellung Augustins in der Kirchen- u. Kulturgeschichte in Historische Zeitschrift XXII (1869).
Troeltsch, Augustin, die christl. Antike und das Mittelalter. München 1915.
Scholz, Glaube und Aberglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins De civ. Dei. Leipzig 1911.
Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freib. i. B. 1910.
Gerosa, S. Agostino e la decadenza dell'impero Romano. Torino 1916.
Seyrich, Die Geschichtsphilosophie Augustins. Leipzig 1891.
Boissier, La fin du paganisme II (s. oben S. 404).
Fuchs, Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. München 1914.
Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung I. Tübingen 1918.
Boyer, Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de St. Augustin. Thèse. Paris 1920.

§ 3. Das Papsttum unter Leo dem Großen. Der Untergang des weströmischen Reiches.

Opera Leonis ed. Ballerini 3 Bde., Venedig 1753 ff. Danach Migne, P. l. 54—56
Epistulae imperatorum, pontificum aliorum inde ab a. 367 usque ad a. 553 datae, Avellana quae dicitur collectio, rec. O. Guenther. Wien 1895, 98. (Corp. script. eccl. lat. 35.)
Epistolae Romanorum pontificum I (von Clemens I. bis Leo I.) ed. Coustant. Par. 1721.
— — 461—523 ed. Thiel. Braunsberg 1868.
Jaffé, Regesta pontif. Rom. 2a ed. cur. Loewenfeld, Kaltenbrunner, Ewald. 2 vol. Leipzig 1886 ff.
Kehr, Reg. pontif. Rom. Berlin 1906 ff.
Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311—476. Stuttg. 1919.
Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I. Freib. i. B. 1901.
Battifol, Le siège apostolique (359—450). Paris 1924.
Harnack, Über die Herkunft der 48 ersten Päpste in Sitz.-Ber. der Berliner Akad. 1904.

Wurm, Die Papstwahl. Vereinsschrift der Görres-Ges. Köln 1902.
Holder, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste. Freib. Schweiz 1892.
Kirsch, Die röm. Titelkirchen im Altertum. Paderborn 1918.

Orosius, Libri VII historiarum adversus paganos rec. Zangemeister. Leipzig 1882 (Corp. script. eccl. lat. 5); ed. minor. Leipzig 1889.
Méjean, Orose et son apologétique. Thèse. Strasb. 1862.

Salvianus, Libri VIII de gubernatione Dei ed. Halm in Mon. Germ. hist. Auct. ant. I, 1. 1877; ed. Pauly in Corp. script. eccl. lat. 8, 1883. Deutsche Übers. von Caffer (Aachen 1858), Helf (Bibl. d. KV. Kempt. 1877); frz. Grégoire et Collombet (Par. 1833).
Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I⁴. Leipzig 1904.
Boissier, La fin du paganisme II (s. oben).
Zschimmer, Salvianus, der Presbyter von Massilia und seine Schriften. Halle 1875.
Méry, Etudes sur Salvien. Montpellier 1849.

Eugippius, Vita Severini ed. Sauppe in Mon. Germ. Auct. ant. I, 2. 1877; ed. altera cur. Mommsen in Script. rer. Germ. Berl. 1898; ed. Knöll (in Corp. script. eccl. lat. 9, 2) 1883. Deutsche Übers. von Rodenberg². Leipzig 1884 u. a.
Sommerlad, Die Lebensbeschreibung Severins als kulturgeschichtliche Quelle, Leipzig 1903.
Baudrillart, St. Sévérin. Par. 1908.
Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I⁶. Stuttg. 1904.

§ 4. Der heilige Benedikt und seine Zeit.

Besse O. S. B., Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine. Par. 1900.
Berlière, Les origines du monachisme et la critique moderne. Revue bénédictine 1891.
Spreitzenhofer, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien bis St. Benedikt. Wien 1894.
Manitius, Gesch. der lat. Literatur des Mittelalters I. von Justinian bis zur Mitte des 13. Jahrh. 1. Teil. München 1911.

Joh. Cassianus, De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis ll. XII; Collationes XXIV ed. Petschenig in Corpus script. eccl. lat. 17, 13 (1886, 88).

Caesarius ep. Arelatensis, Ad Monachos; Ad virgines, Migne, P. lat. 67.
Arnold, Caesarius von Arelate und die Kirche seiner Zeit. Leipzig 1884.
Malnory, St. Césaire, év. d'Arles. Par. 1894.

Boethius, Opera. Migne, P. lat. 63, 64; De consolatione ed. Peiper. Lips. 1871.
Godet, Boëce in Vacant, Dictionnaire de théol. cathol. II (1905), 918 ss.

Cassiodorus, Opera ed. Garetius, Par. 1679; Migne, P. lat. 69, 70.
Franz, M. Aurel. Cassiod. Senator. Breslau 1872.
Hörle, Frühmittelalterl. Mönchs- u. Klerikerbildung in Italien. Freib. i. B. 1914.
Thorbecke, Cassiod. Sen. Heidelberg 1867.
Pfeilschifter, Der Ostgotenkönig Theoderich d. Gr. und die kathol. Kirche. Münster 1896. Ders., Theoderich d. Gr. Mainz 1910.

S. Benedicti, Regula monachorum ed. P. Edmund Schmidt, Ratisbonae² 1893 (deutsch 1902⁵); Wölfflin, Leipzig 1895; Cuthbert Butler, Frib. 1912; Linderbauer, Metten 1922.
Vita S. Benedicti ex l. II dialogorum S. Gregorii papae. Migne, P. lat. 66.

Tosti, Della vita di s. Benedetto. Monte Cassino 1892.
Sauter, Der hl. Vater Benediktus. Freiburg i. B. 1904.
Herwegen, Ildef., Der hl. Benedikt. Düsseldorf 1917.
Grützmacher, Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel. Berl. 1892.
Spreitzenhofer, Die hist. Voraussetzungen der Regel des hl. Benedikt. Wien 1896.

Zweites Buch.

Die Bildung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche.

Ebert s. o. S. 404. Manitius s. o. S. 406. Schanz s. o. S. 404.
v. Schubert, Gesch. der christl. Kirche im Frühmittelalter. Tübingen 1921.
Dopsch, Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl d. Gr. 2 Bde. Wien 1918/20. I² 1923.
Grupp, Kulturgesch. des Mittelalters I. 3. Aufl. Paderborn 1921.
Rückert, Kulturgesch. des deutschen Volkes in der Zeit des Überganges aus dem Heidentum in das Christentum. 2 Teile. Leipzig 1853.
Gutsche u. Schultze, Deutsche Gesch. von der Vorzeit bis zu den Karolingern. 2 Bde. (Bibliothek der deutschen Gesch.) Stuttg. 1894/6.
Kaufmann, Deutsche Gesch. bis auf Karl d. Gr. 2 Bde. Leipzig 1880 f.
Hefele, Konziliengeschichte. II. III. 2. Aufl. Freib. i. B. 1875 f. Traduction française corrigée et augmentée par Leclercq. Paris 1908—10.

§ 1. Der germanische Arianismus und der römische Katholizismus.

v. Schubert, Das älteste germanische Christentum und der sog. Arianismus der Germanen. Tübingen 1909.
— Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs. München 1912.
Révillout, De l'arianisme des peuples germaniques. Paris 1850.
Schmidt, Ludw., Allgemeine Gesch. der german. Völker bis zur Mitte des 6. Jahrh. München 1909.
— Gesch. der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. 2 Bde. Berlin 1910 ff.
Wietersheim-Dahn, Gesch. der Völkerwanderung. 2 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1880 ff.
Dahn, Die Könige der Germanen. 12 Bände in verschiedenen Auflagen. Leipzig 1870—1911.
Mansion, Les origines du christianisme chez les Goths. Analecta Bolland. 33 (1914).
Streitberg, Die gotische Bibel. 2 Bde. Heidelberg 1908/10.
Vigilius (Bischof von Thapsus in Afrika), Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos. Migne, P. lat. 62.
Fulgentius (Bischof von Ruspe in Afrika), Contra Arianos ad Thrasamundum regem Vandalorum. Migne, P. l. 65.
Victor (Bischof von Vita in Afrika), Historia persecutionis Africae provinciae; Mon. Germ. Auct. ant. III, 1 ed. Halm; Corpus script. eccl. lat. 7 ed. Petschenig.
Avitus (Bischof von Vienne), Opera ed. Mon. Germ. Auct. ant. VI ed. Peiper; Chevalier, Œuvres complètes, Lyon 1890.
Apollinaris Sidonius (Bischof von Clermont), Epistulae et carmina Mon. Germ. Auct. ant. VIII ed. Luetjohann.
Martin (Bischof von Braga in Portugal), De correctione rusticorum ed. Caspari Christiania 1883.
Hydatius von Lemica (Bischof in Aquae Flaviae in Portugal), Chronicon. Mon. Germ. Auct. ant. XI ed. Mommsen.

Johannes (Abt von Valleclara in Spanien, Bischof von Gerona), Chronicon Mon. Germ. Auct. ant. XI, ed. Mommsen.
Isidor (Bischof von Sevilla), Opp. ed. Arevalus 7 voll. Rom. 1797 ss. Migne, P. lat. 81—84; Historia Gothorum; Chronica. Mon. Germ. Auct. ant. XI, ed. Mommsen.
Paulus Diaconus, Historia gentis Langobardorum ed. Waitz. Mon. Germ. Script. rer. Langob.
Gregorius Magnus papa, Opera. Migne, P. l. 75—79; Epist. ed. Ewald et Hartmann. Mon. Germ. Epp. I.
Breviarium Alaricianum ed. Conrat. Leipzig 1903.
Lex Romana Visigothorum ed. Haenel. Leipzig 1849.
Leges Visigothorum ed. Zeumer. Mon. Germ. Leg. Sect. I, t. 1. 4°. 1902.
Leges Burgundionum ed. Salis. Mon. Germ. Leges I, 2. 4°. 1892.
Leges Langobardorum. Edictus Theoderici ed. Bluhme. Mon. Germ. Leges fol. IV, V. 1869, 1875.

Pfeilschifter, Theoderich d. Gr. und die katholische Kirche. Münster 1896.
— Theoderich d. Gr. Mainz 1910.
Zeiller, Les églises ariennes de Rome à l'époque de la domination gothique. Mélanges d'archéol. et d'hist. XXIV (1904).
— Etude sur l'arianisme en Italie à l'époque osthrogothique et à l'époque lombarde. Ebenda XXV (1905).
Schmidt, Gesch. der Wandalen. Leipzig 1901.
Görres, F., Kirche und Staat im Vandalenreiche. Deutsche Zeitschr. für Geschichtswiss. 1893.
Leclercq, L'Afrique chrétienne 2 vols. 2e éd. Paris 1904.
Secrétan, Le premier royaume de Bourgogne. Lausanne 1868.
Jahn, Gesch. der Burgundionen und Burgundiens. 2 Bde. Halle 1874.
Binding, Gesch. des burgundischen Königreiches. Leipzig 1874.
v. Schubert, Die Anfänge des Christentums bei den Burgundern. Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie 1911.
Helfferich, Der westgotische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte. Berlin 1860.
Magnin, L'église visigothique au VIIe s. Par. 1912.
Leclercq, L'Espagne chrétienne. 2e éd. Par. 1906.
Görres, F., Kirche und Staat im Westgotenreich bis auf Leovigild. Theol. Studien und Kritiken 1893.
Duchesne, Les évêchés d'Italie et l'invasion lombarde. Mélanges d'archéol. et d'hist. XXIII (1903), XXV (1905).
Blasel, Die kirchl. Zustände Italiens zur Zeit Gregors d. Gr. Archiv für kath. Kirchenrecht 84 (1904).
— Übertritt der Langobarden zum Christentum. Ebenda 83 (1903).
Nagl, Theudelinde in Charakterbildern der kath. Frauenwelt III. Paderb. 1916.
Hartmann, Gesch. Italiens im Mittelalter II. 1, 2. Gotha 1900/2.
Brunner, Deutsche Rechtsgesch. 2 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1906.
Schröder, Deutsche Rechtsgesch. 6. Aufl. Leipzig 1919.

§ 2. Das katholische Frankenreich im 6. Jahrhundert.

Molinier, Les sources de l'hist. de France I. P. 1901.
Concilia aevi Merovingici ed. Maassen. Mon. Germ. Legum sectio III. 1893.
Epistolae Merov. et Karolini aevi I. Mon. Germ. Epp. III. 1892.
Scriptores rer. Meroving. T. I—VII. Mon. Germ. 1885—1920. Im I. Bd. davon Gregorii Turonensis opp. ed. Arndt et Krusch.
Formulae merovingici et Karolini aevi ed. Zeumer. Mon. Germ. 1886.
Venantii Fortunati opp. edd. Leo et Krusch. Mon. Germ. Auct. ant. IV, 1. 1881.
Caesarius ep. Arelatensis, opp. Migne, P. lat. 39 (Appendix zu Augustinus) u. 67.
Lex Salica hrsg. v. Heinr. Geffcken. Leipzig 1898.

Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. 3 vols. Paris 1894—1915.
Loebell, Gregor von Tours und seine Zeit. 2. Aufl. Leipzig 1869.
Arnold, Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit. Leipz. 1894.
Malnory, St. Césaire, évêque d'Arles. Paris 1894.
Meyer, Wilh. aus Speyer, Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus. Abhandl. der Ges. d. W. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. IV (1901).
Koebner, Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merovingerreiches. Leipzig 1915.
Kurth, Clovis. 2e éd. Paris 1901.
— Ste Clotilde. 4e éd. Paris 1898 (Les Saints).
Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I4. Leipzig 1904.
— Bischofswahlen unter den Merowingern. Erlangen 1888.
Wieruszowski, Die Zusammensetzung des gallischen u. fränkischen Episkopates bis zum Vertrag von Verdun. Bonner Jahrbücher 127 (1922).
Vacandard, Les élections épiscopales sous les Mérovingiens. Revue d. quest. hist. 63 (1898).
— L'idolatrie en Gaule au VIe et au VIIe s. Ebenda 65 (1899).
Dahn, Die Könige der Germanen VII, 1—3: Die Franken unter den Merowingern. Leipzig 1894—5.
Weyl, Das fränkische Staatskirchenrecht zur Zeit der Merowinger. Breslau 1888 (Untersuch. z. deutsch. Staats- u. Rechtsgesch.).
Löning, Gesch. des Kirchenrechts II: Das Kirchenrecht im Reiche der Merowinger. Straßburg 1878.
Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte II3. Berlin 1882.
Fustel de Coulanges, Hist. des institutions politiques de l'ancienne France I: La monarchie franque. 2e éd. Paris 1905. 5: L'invasion germanique et la fin de l'empire. 2e éd. 1904.
Bernouilli, Die Heiligen der Merowinger. Tübingen 1900.
Charakterbilder der kathol. Frauenwelt aus den Anfangen der abendlandischen Kultur (Chlotilde von Grisar, Radegunde von Sr. Iniga). Paderborn 1916.
Stutz, Gesch. des kirchl. Benefizialwesens I. Berlin 1895.
Schaub, Studien zur Gesch. der Sklaverei im frühen Mittelalter. Berlin 1913.
Marignan, Etudes sur la civilisation française. T Ier: La societé mérovingienne. T. IIe: Le culte des saints sous les Mérovingiens. Paris 1899.
Imbart de la Tour, Les paroisses rurales dans l'ancienne France. Revue hist. 60, 61 (1896).
Lesne, Histoire de la propriété ecclésiastique en France. T. Ier: Époques romaine et mérovingienne. Mémoires et travaux p. p. des professeurs de Lille. Fasc. VI. Lille 1910.

§ 3. Die Wirksamkeit der irischen Missionäre. Der Verfall der fränkischen Kirche.

Quellen und Literatur uber die keltische und besonders irische Kirche gut zusammengestellt bei
Gougaud, Les chrétientés celtiques. 2e éd. Paris 1911, Introduction.
Gildas, De excidio et conquestu Britanniae ed. Mommsen. Mon. Germ. Auct. ant. XIII.
Hisperica famina ed. Stowasser, Wien 1887; Jenkinson, Cambridge 1908.
The tripartite life of Patrick with other documents (Rer. brit. medii aevi SS.) ed. Whitley-Stokes. 2 Bde. Lond. 1887.
Libri S. Patricii ed. Newport J. D.White. (Proceedings of the R. Ir. Acad. XXV sect. C.). 1905.
Adamnani Vita S. Columbae (A. SS. Jul. II) ed. Fowler. Oxford 1894.
Zimmer, Über die Bedeutung des irischen Elementes für die mittelalterliche Kultur. Preuß. Jahrbücher Bd. 59 (1887).
— Artikel: Keltische Kirche in Realenzyklopädie für protestantische Theol. u. Kirche3 X (1901).

— Galliens Anteil an Irlands Christianisierung im 4. u. 5. Jahrh. u. altirischer Bildung. Sitz.-Ber. der Berliner Akad. 1909 S. 543 ff.
— Sprache und Literatur der Kelten im allgemeinen in: Die Kultur der Gegenwart I, Abtl. XI, 1.
Meyer, Kuno, Die irisch-gälische Literatur. Ebenda.
— Bruchstücke der älteren Lyrik Irlands. Abhandl. der Berliner Akad. Phil.-hist. Kl. 1919.
Schultze, Walther, Die Bedeutung der iro-schottischen Mönche für die Erhaltung und Fortpflanzung der mittelalterlichen Wissenschaft. Zentralblatt für Bibliothekswesen VI (1889).
Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin. Paris 1905.
Robert, Etude critique sur la vie et l'œuvre de St. Patrick. Paris 1883.
Bury, The life of St. Patrick and his place in history. London 1905.
Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Irland I. Mainz 1890.
— Gesch. der kath. Kirche in Schottland I. Mainz 1883.
Funk, Zur Gesch. der altbrit. Kirche. Hist. Jahrbuch IV (1883).
Greith, Gesch. der altirischen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien. Freiburg i. Br. 1867.
Loofs, De antiqua Britonum Scotorumque ecclesia. Lipsiae 1882.
Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851.
— Die irische Kanonensammlung. 2. Aufl. Leipzig 1885.
Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. Mainz 1883.
— Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren. Düsseldorf 1898.
Zettinger, Das Poenitentiale Cummeani. Arch. f. kath. Kirchenrecht 82 (1902).
Fournier, Etudes sur les pénitentiels. Revue d'hist. et de littér. relig. VI—IX (1901 ff.).
— De l'influence de la collection canonique irlandaise sur la formation des collections canoniques. Nouv. revue hist. du droit français et étranger XXIII (1899).
— Le liber ex lege Moysi et les tendances bibliques du droit canonique irlandais. Revue celtique XXX (1909).
Regula monachorum s. Columbani abbatis, hrsg. vom Seebaß in Zeitschrift für Kirchengesch. XV (1895).
Regula coenobialis s. Columbani a., hrsg. von dems. Ebenda XVII (1896).
Ordo s. Columbani de vita et actione monachorum, hrsg. von dems. Ebenda XIV (1894).
Das Poenitentiale Columbani, hrsg. von dems. Ebenda XIV (1894).
Columbani Epp. ed. Gundlach in Mon. Germ. Epp. III, 154 ss.
Jonae Vitae s. Columbani ll. II, ed. Krusch. Mon. Germ. SS. rer. Mer. IV u. SS. rer. Germ. 1905.
Martin, St. Colomban (Les Saints). Par. 1905.
Laux, Der hl. Columban. Freiburg 1919.
Malnory, Quid Luxovienses monachi ad regulam monasteriorum et ad communem ecclesiam profectum contulerint. Par. 1894.
Gougaud, L'œuvre des Scotti dans l'Europe continentale. Revue d'hist. eccles. IX (1908).
Levison, Die Iren und die fränkische Kirche. Hist. Zeitschr. 109 (1912).
Vitae s. Galli, ed. Krusch. M. G. SS. rer. Merov. IV.
Vita s. Fridolini, ed. id.. Ebenda III.
Vita Hrodberti ep. Salisburg. ed. Levison. Ebenda VI.
Vita Haimrhammi ep. auctore Arbeone, ed. Krusch. Ebenda IV (u. SS. rer. germ. 1920).
Vitae Corbiniani ep., ed. Krusch. Ebenda VI.
Passio Kiliani mart., ed. Levison. Ebenda V.
Vita Amandi ep., ed. Krusch. Ebenda V.
Vitae Eligii ep., ed. Krusch. Ebenda IV.
Passiones Leudegarii ep., ed. Krusch. Ebenda V.
Du Moulin Eckart, Leudegar, Bischof von Autun. Diss. Breslau 1890.
Camerlinck, St. Léger, évêque d'Autun (Les Saints). Paris 1910.

Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. 2 Bde. Göttingen 1846/8.
Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands. 2 Bde. Bamberg 1867/9.
Hauck (s. oben S. 406) I⁴.
Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici II. ed. Krusch. Mon. Germ. SS. rer. Merov. II.
Virgilii Maronis opp. ed. Huemer. Lips. 1886.
Stangl, Virgiliana. München 1891.
Roth, Gesch. des Beneficialwesens. Erlangen 1850.
— Die Säkularisation des Kirchengutes. Münchener Hist. Jahrb. I (1865).
Ribbeck, Die sog. Divisio des fränk. Kirchengutes. Leipzig. Diss. Berlin 1883.
Inama Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgesch. I². Leipzig 1909.
Waitz, Verfgesch. II³ (s. oben S. 409) und III². 1883.
Schröder u. Brunner (s. o. S. 408). Löning (s. o. S. 409).
Fustel de Coulanges, Hist. des institutions pol. de l'ancienne France 3: Les origines du système féodal. Le Bénéfice et le Patronat pendant l'époque mérov. 2e éd. Par. 1902.
Mühlbacher, Deutsche Gesch. u. den Karolingern. Stuttgart 1896.
Lesne, Hist. de la propriété ecclésiastique en France. T. II: La propriété ecclés. et les droits régaliens à l'époque carolingienne. Fasc. Ier: Les étapes de la sécularisation des biens d'église du VIIIe au Xe siècle. (Mémoires et travaux p. p. des professeurs de Lille F. XIX.) Lille 1922.

§ 4. Gregor der Große. Die römischen Benediktinermissionare in England.

Gregorii M. Opera omnia studio monachorum O. S. B. e congregatione S. Mauri. Paris 1705, Venedig 1747, 1768 ff. 9 Bände, Migne, P. lat. 75—79.
Gregorii I p. registrum epistolarum edd. Ewald et Hartmann. Mon. Germ. Epp. 1. 2. Berlin 1891, 99.
Grisar, Die Gregor-Biographie des Paulus Diaconus in ihrer ursprünglichen Gestalt. Zeitschrift für kath. Theologie XI (1887), 158 ff.
Johannes Diaconus, Vita S. Gregorii. Gregorii Opp. IV, Migne 75.
Wolfsgruber, Gregor der Große. Saulgau 1890.
Stuhlfath, Gregor der Große . . . bis zu seiner Wahl (Heidelb. Abhandl. 39). Heidelberg 1913.
Blasel, Die kirchl. Zustände Italiens zur Zeit Gregors des Großen. Archiv für kath. Kirchenrecht 84 (1904).
Schwarzlose, Die Verwaltung und die finanzielle Bedeutung des Patrimoniums der röm. Kirche. Zeitschrift für Kirchengesch. 11 (1890).

Gross, The sources and literature of english history from the earliest times to about 1485. 2e edit. Lond. 1915.
Bedae opp. omnia ed. Giles, 12 Bde., Lond. 1843 ff.; Migne, P. lat. 90—95.
— opp. historica minora ed. Stevenson, 2 Bde, Lond. 1841.
— historia ecclesiastica ed. Holder. Freib. 1882; Plummer, 2 Bde., Oxf. 1896.
— chronica ed. Mommsen. Mon. Germ. Auct. ant. XIII, Berl. 1898.
Vita Wilfridi auct. Eddio Stephano ed. Levison. Mon. Germ. SS. rer. Mer. VI, 1913.
Liebermann, Die Gesetze der Angelsachsen, 3 Bde., Halle 1903 ff.
Haddan and Stubbs, Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland, 3 Bde., Oxf. 1869 ff.
Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851.
Hörmann, Über die Entstehungsverhältnisse des sog. Poenitentiale Ps. Theodori in Mélanges Fitting II S. 1—21 (1908).
— Bußbücherstudien in Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. Kanon. Abteil. Bd. 32—34 (1911—13).
Grein-Wülker, Bibliothek der angelsachs. Poesie, 3 Bde., Kassel 1883—98.
Aldhelmi Opp. ed. Ehwald. Mon. Germ. Auct. ant. XV, 1913 ff.
Montalembert, Les moines d'Occident. Bd. III—V. Par. 1866 f.
Cabrol, L'Angleterre chrétienne avant les Normands. 2e éd. Par. 1909.

Hunt, The english church from its foundation to the Norman conquest. Lond. 1899.
Brandl, Gesch. der altengl. Literatur I in Pauls Grundriß der german. Philol. I². Straßb. 1908.
Wülker, Gesch. der engl. Literatur I². Leipzig 1906.
Brou, St. Augustin de Canterbury. Par. 1897.
Werner, Beda d. ehrwürd. und seine Zeit. Wien 1875 (1881).
Krusch, Die Einführung des griechischen Paschalritus im Abendlande. Neues Archiv der Ges. f. ältere deutsche Gesch. IX (1883).
Schmid, Die Osterfestberechnung auf den brit. Inseln. Diss. Königsberg. Regensburg 1904.
— Die Oster-Berechnung in der abendländischen Kirche vom Konzil von Nicäa bis zum Ende des 8. Jahrh. (Straßb. Theol. Studien IX, 1). Freiburg i. Br. 1907.
Obser, Wilfrid d. Ältere. Karlsruhe 1884.
Brown, Baldwin, The arts in early England I. Ecclesiastical architecture in England from the conversion of the Saxons to the Norman conquest. II. The Life of Saxon-England in its relations to the arts. Lond. 1903.

§ 5. Bonifatius und das Papsttum.

Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I⁷. Stuttg. 1904.
Vita Willibrordi auctore Alcvino ed. Poncelet A. SS. Nov. III (1910).
— lib. I ed. Levison. Mon. Germ. SS. rer. Mer. VII (1919).
— lib. II metricus ed. Dümmler. Mon. Germ. Poetae Carol. I (1881).
Bonifatii opp. ed. Giles. 2 Bde. Lond. 1844 = Migne, P. lat. 99.
Bonifatii et Lulli epp., hrsg. v. Tangl. Epp. selectae in usum scholarum T. I. Berlin 1916.
Vitae s. Bonifatii rec. Levison. SS. rer. germ. 1905.
Vita s. Leobae ed. Waitz. Mon. Germ. SS. XV, 1.
Vita Willibaldi et Wynnebaldi auctore sanctimoniali Heidenheimensi, ed. Holder-Egger. Mon. Germ. SS. XV, 1.
Vita s. Sturmi abb. Fuldensis auct. Eigile. Mon. Germ. SS. II.
Boehmer-Mühlbacher, Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern². Innsbruck 1908.
Concilia aevi Carolini ed. Werminghoff. Mon. Germ. Concilia II, 1. 1906.
Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I⁴. 1904.
v. Schubert, Gesch. der christl. Kirche im frühen MA. I. 1917.
Levison, Willibrordiana. Neues Archiv d. Ges. f. ält. d. Gesch. 33 (1908).
Hahn, Bonifaz u. Lul. Leipzig 1883.
Kurth, St. Boniface (Les Saints). Par. 1902, deutsch von Eltester. Fulda 1903.
Schnürer, Die Bekehrung der Deutschen. Bonifatius. München 1909.
Boehmer, Zur Gesch. des Bonifatius. Zeitschr. f. hessische Gesch. 50 (1917).
Tangl, Bonifatiusfragen. Abhandl. der Berliner Akad. Phil.-hist. Kl. 1919.
Laux, Der hl. Bonifatius. Freiburg i. Br. 1922.
Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl Martell (714—741) v. Breisig (Leipzig 1869); 741—752 v. Hahn (Berlin 1863); unter König Pippin v. Oelsner (Leipzig 1871).
Nottarp, Die Bistumserrichtung in Deutschland im 8. Jahrh. (Kirchenrechtl. Abhandl.) Stuttgart 1920.
Muhlbacher, Deutsche Gesch. unter den Karolingern. Stuttgart 1896.

§ 6. Die Lösung Roms von Byzanz. Der Angriff des Islams.

Krumbacher, Gesch. der byzantin. Literatur. 2. Aufl. bearb. von Ehrhard u. Gelzer. München 1897.
Codex Theodosianus ed. Mommsen et Meyer. Berlin 1905.
Corpus iuris civilis rec. Krüger et Mommsen I. II. ed. XII. Berlin 1911 f. III. Novellae rec. Schoell et Kroll. Berl. 2. ed. 1899.

Procopii Caesar. opp. omnia rec. Haury. 3 Bde. Leipzig 1904 ff.
Liber pontificalis ed. Duchesne I. P. 1886. I. ed. Mommsen (Mon. Germ. Gesta pont. Rom.) 1898.
Epistulae imper., pontif. rec. Guenther, s. o. S. 405.
Epistolae Rom. pontif. ed. Thiel, s. o. S. 405.
Jaffé, Kehr, Regesta, s. o. S. 405.
Hertzberg, Gesch. der Byzantiner und des osman. Reiches bis zum Ende des 16. Jahrh. Berl. 1883.
Diehl, Justinien et la civilisation byzantine au VIe s. P. 1901.
— Figures byzantines I. P. 1908.
— Hist. de l'empire byzantin. P. 1919.
— Byzance. Grandeur et décadence . . . P. 1919.
Gelzer, Das Verhältnis von Kirche und Staat in Byzanz. Hist. Zeitschrift Bd. 86 (1900).
— Byzantinische Kulturgeschichte. Tübingen 1909.
Pargoire, L'église byzantine de 527 à 847. P. 1905.
Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I. Diss. Würzburg 1896.
Alivisatos, Die kirchl. Gesetzgebung des Kaisers Justinian I. Berl. 1913.
Martroye, L'occident à l'époque byzantine. Goths et Vandales. P. 1904.
Grisar, Gesch. Roms und der Päpste I. Freiburg i. Br. 1901.
Langen, Gesch. der römischen Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. Bonn 1885.
Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum im MA. I². Münster 1877.
Hartmann, Gesch. Italiens im MA. II. Gotha 1903.
Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA. I. II. 4. Aufl. Stuttgart 1886 ff.
Kißling, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium von Leo d. Gr. bis Gelasius I. Paderborn 1921.
Hildebrand, Die Absetzung des Papstes Silverius. Hist. Jahrb. XLII (1922).
Duchesne, Vigile et Pélage. Rev. d. quest. hist. XXXV (1884).
— Les schismes romains au VIe s. Mélanges d'archéol. et d'hist. XXXV (1915).
Diez u. Quitt, Ursprung und Sieg der altbyzant. Kunst. (Strygowski, Byzant. Kunstdenkmäler. III.) Wien 1903.

Müller, A., Der Islam im Morgen- und Abendlande. 2 Bde. Berlin 1885 ff.
Hell, Die Kultur der Araber (Wiss. u. Bildung). Leipzig 1911.
Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islams. Leipzig 1868.
— Kulturgesch. des Orients unter den Chalifen. 2 Bde. Wien 1875 f.
Goldziher, Die Religion des Islams in Kultur der Gegenwart. I. Abt. III, 1. 2. Aufl. Berlin 1906.
Becker, Christentum und Islam. Tübingen 1907 (Religionsgesch. Volksb. 3, 8).
— Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgesch. Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 76 (1922).
Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz. Berlin 1902.
Huart, Hist. des Arabes. 2 Bde. P. 1912/3.
— Littérature arabe. P. 1902.
Brockelmann, Gesch. der arabischen Literatur. 2 Bde. Weimar 1898. 1902.
— Gesch. der arab. Literatur. (Die Lit. des Ostens VI.) Leipzig 1901.
Goeje, Michael Jan de, Die arab. Literatur in Kultur der Gegenwart. I. Abt. 7. Berlin 1906.
Duval, La littérat. syriaque. 3e éd. P. 1907.
Baumstark, Gesch. der syrischen Literatur. Bonn 1922.

§ 7. Der Bund zwischen Papsttum und Kaisertum.

Vgl. Wattenbach, Geschichtsquellen S. 412; Molinier, Sources S. 408.
Fredegarii Scholastici Chronica. Continuationes. rec. Krusch M. G. SS. rer. Merov. II. Hann. 1888.
Annales Laureshamenses ed. Pertz. M. G. SS. I. Hann. 1826.
Annales regni Francorum rec. Kurze. SS. rer. germ. Hann. 1895.

Einhardi Vita Caroli M. ed. Waitz. Ed. VI. SS. r. g. Hann. 1912.
Liber pontificalis s. S. 413.
Codex Carolinus ed. Gundlach. M. G. Epp. III. Berlin 1892.
Hadriani I, Leonis III epp. ed. Hampe. M. G. Epp. V. Berlin 1899.
Alcuini epp. ed. Dümmler. M. G. Epp. IV. Berlin 1895.
Concilia aevi Carolini I, 1, ed. Werminghoff. M. G. Conc. II, 1. Hann. 1906.
Capitularia regum Francorum I, 1, ed. Boretius. M. G. Cap. I, 1. Hann. 1881.
Boehmer-Mühlbacher, Regesten des Kaiserreichs u. d. Karol.[2] Innsbr. 1908.
Libri Carolini ed. Bastgen. M. G. Conc. II. Supplem. Hann. 1924.
Jahrbücher des fränk. Reiches unter Pippin von Oelsner. Leipzig 1871; unter Karl d. Gr. I von Abel (768—788). Berlin 1866, 2. Aufl. von Simson. Lpz. 1888. II von Simson (789—814). Leipzig 1883.
Mühlbacher, Deutsche Gesch. unter den Karolingern. Stuttgart 1896.
Hartmann, Gesch. Italiens im MA. II, 2. Gotha 1903.
Kleinclausz, L'empire Carolingien, ses origines. P. 1902.
Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II[4]. Leipzig 1912. v. Schubert s. o. S. 407.
Lamprecht, Die römische Frage von Pippin bis Ludwig d. Fr. Leipz. 1889.
Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaates. Köln 1884. (Vereinsschrift der Görres-Ges.)
Duchesne, Les premiers temps de l'Etat pontif.[3] Paris 1914.
Caspar, Pippin und die römische Frage. Berlin 1914.
Proehl, Beiträge zur Cesch. der Entstehung des Kirchenstaates. Halle 1914.
Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte III[2]. Berlin 1882.
Weyl, Die Beziehungen des Papsttums zum fränkischen Staats- u. Kirchenrecht unter den Karolingern. Breslau 1892. (Untersuch. z. d. Staats- u. Rechtsgesch. 40.)
Ohr, Die Kaiserkrönung Karls. Tübingen 1904.
Himmelreich, Die Kaiserkrönung Karls. Kerkrade 1920.
Halphen, Etudes critiques sur Charlemagne. P. 1921.
Sickel, Das byzantin. Krönungsrecht bis zum 10. Jahrh. Byzant. Zeitschr. VII (1898).
Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren MA. Leipzig 1915.
Kampers, Karl d. Gr. (Weltgesch. in Charakterbildern.) München 1910.
Ketterer, Karl d. Gr. und die Kirche. München 1889.
Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reiche der Karolinger (Heidelberger Abhandl. 1). Heidelberg 1902.

§ 8. Die erste Kulturblüte des Abendlandes. Karls d. Gr. Regiment.

Mon. Germ. Capitularia I. Berlin 1893.
Mon. Germ. Epistolae IV. V. Berlin 1895/9.
Mon. Germ. Concilia II p. 1. Berlin 1906.
Mon. Germ. Poetae latini medii aevi I. Berlin 1881.
Mon. Germ. Diplomata Carol. I. Berlin 1906.
Einhardi Vita Karoli M. Ed. VI[a]. Hann. 1912. (SS. rer. germ.)
Vitae s. Liudgeri. Mon. Germ. SS. II u. in Geschichtsquellen des Bistums Münster IV, hrsg. v. Diekamp. Münster 1881.
Chrodegangi Metensis ep. regula canonicor., hrsg. v. Schmitz. Hannov. 1889 (Migne, P. lat. 89).
Lex Frisionum ed. Richthofen. Mon. Germ. Leg. III fol. Hann. 1863.
Leges Saxonum u. Lex Thuringorum, hrsg. von Freih. v. Schwerin (Fontes iuris germ. ant.). Hann. 1918.
Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II[4]. Leipzig 1912; v. Schubert s. o. S. 407.
Werminghoff, Kirchenverfassung Deutschlands im MA. Hann. 1905.
Koeniger, Grundriß einer Gesch. des kath. Kirchenrechts. Köln 1919.
Kampers, Ketterer, Lilienfein s. o. § 7.
La Servière, Charlemagne et l'église. P. 1904 (Science et religion 289).
Ohr, Der karoling. Gottesstaat in Theorie und Praxis. Diss. Leipzig 1902.

Dopsch, Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit vornehmlich in Deutschland. 2 Bde. 2. Aufl. Weimar 1921/2.
Perels, Die kirchlichen Zehnten im karoling. Reiche. Diss. Berlin 1914.
Viard, Hist. de la dime ecclésiastique principal. en France. Dijon 1909.
Stutz, Das karoling. Zehntgebot. Zeitschrift der Savigny-Stift. für Rechtsgesch. 29 (1908). Germ. Abteil.
Schönfeld, Die Xenodochien in Italien und Frankreich im frühen Mittelalter. Ebenda 43 (1922). Kanon. Abteil.
Pöschl, Bischofsgut und mensa episcopalis I. Bonn 1908.
Lesne, La hiérarchie épiscopale, provinces, métropol., primats en Gaule et Germanie 742—882. (Mém. et trav. de Lille fasc. 1.). P. 1905.
— Hist. de la propriété ecclés. en France II. La propriété ecclés. et les droits régaliens à l'époque Caroling. (Mém. et trav. de Lille f. 19.) Lille 1922.
Konen, Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung. Bonner Diss. Düsseldorf 1909.
Fastlinger, Die wirtschaftl. Bedeutung der bayr. Klöster in der Zeit der Agilolfinger. (Stud. u. Darstellungen aus d. Gebiete der Gesch. II.) Freiburg i. Br. 1903.
Ehrismann, Gesch. der deutschen Literatur I. Die althochdeutsche Literatur. München 1918.
v. Unwerth u. Siebs, Gesch. der deutschen Literatur bis zur Mitte des 11. Jahrh. Berlin 1920.
Müllenhoff-Scherer, Denkmäler deutscher Poesie u. Prosa a. d. 8.—12. Jh. 3. Aufl. 2 Bde. Berlin 1892.
v. Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler. Berl. 1916.
Heer, Ein karoling. Missionskatechismus. Freiburg i. Br. 1912.
Freisen, Gesch. des canonischen Eherechts. 2. Aufl. Paderborn 1893.
Fahrner, Gesch. des Unauflöslichkeitsprinzips und der vollkommenen Scheidung der Ehe. Freiburg i. Br. 1903.
Kraus, Gesch. der christl. Kunst II. 1. Abt. Das MA. Freiburg i. Br. 1897.
Weise, Studien zur Entwicklungsgesch. des abendländ. Basiliken-Grundrisses in den frühesten Jahrhunderten des MA. Sitz.-Ber. der Heidelberger Akad. Heidelberg 1919.
Goldschmidt, Die Elfenbeinskulptur aus der Zeit der karoling. und sächs. Kaiser I. Berlin 1914.
Dehio, Gesch. der deutschen Kunst I. Berlin 1919.
Enlart, Manuel d'archéologie française. 2e Ed. I. Architecture religieuse P. I. Paris 1919.

Register.

A.

Aachen 346. 351 ff. 376. 382. 385 f.
Abderrahmán 330
Abendland 329 ff. 348 f. 400 f.
Aberglauben 156. 208. 395 ff.
Absolutismus 245. 327. 332. 355
Abt 124 ff. 222. 230. 250. 258. 287. 311. 356 ff. 360 f.
Acacianisches Schisma 115. 318 ff.
Ackerbau 130. 137. 221. 228. 369
Ada-Handschrift 387
Adalhard 357
Adamnan 224
Adelwald 170
Ado 228
Adoptianismus 353. 356. 373
Adrianopel 144
Äbtissinnen 249. 278. 311
Ädde 274
Ägidius 174
Ägypten 110 f. 112. 148 f. 327. 329
Aelbert von York 372
Älfrid 273
Ämilianus, Einsiedl. 206
Aetius 90. 95 f. 146. 174
Afra 238
Afrika 49. 84. 96. 106. 148. 316 f. 321. 325. 327. 329 f. 401
Agapet, Papst 117 f.
Agathias 326
Agaunum 209
Agde 181. 390
Agilolfinger 238
Agilulf 170
Agobard von Lyon 165
Agricola, hl. 210
Ajax, Bischof 146
Aidan, König 284
Aidan von Lindisfarne 267. 274
Aistulf, König 336
Akrostichen 273
Alanen 105. 173
Alarich I. 13. 16. 44. 48. 54. 90. 96. 144
Alarich II. 140. 147. 151. 164. 178. 181
Albanus, hl. 217
Alberich von Utrecht 394
Albienus 95
Albinus, Konsular 114
Albinus, Statthalter 213
Alboin 169. 185
Aldebert 305 f.
Aldgild 293
Aldhelm 272 f. 278. 280. 291. 300. 312
Alemannen 105. 139 f. 147. 176 f. 232 f. 236. 240. 301
Alexandrien 5. 117. 149
Alkuin 276. 352 f. 363. 372 f. 375 ff. 384. 396. 399 f.
Allegorismus 46
Alliteration 273
Almachius 46
Almosen 76. 192. 367
Alpenländer 204. 238. 369. 398
Alphons, König 344
Altes Testament 3. 28. 229
Amalaberga 139 f.
Amalafrida 141
Amalarius von Metz 384
Amalrich II. 141. 151 f.
Amandus 243. 289
Ambrosia 36
Ambrosius 22 ff. 49. 65. 67. 75. 89. 107. 111. 138. 155. 210. 254
Ambrosius Aurelianus 218
Ammianus Marcellinus 11. 176
Ammonius 111
Amöneburg 294
Amphilochius 11
Anastasius I., Kaiser 16. 178. 319
Anastasius II., Papst 121
Ancona 336
Andreas-Gedicht 281
Anegray 227
Angelsachsen 260 ff. 289 ff. 372 f.
— Nationale Art 266
— Poesie 279 ff.
— Recht 265 f. 291
— Sprache 261
Angilbert 357. 362. 376 f.
Angilram von Metz 374
Annalen, Reichs-A. 375
Antichrist 248
Antiochien 85. 316
Antipoden 239. 398
Antonius, Einsiedler 110
Antwerpen 243
Apollinaris Sidonius s. Sidonius
Apologeten 3
Aquileja 95. 253 f. 399 f.
Aquitanien 43. 330. 343
Araber 168. 329 ff. 401
Arbeit 78. 129. 194
Arbon 233
Ardennen 228
Ariagne 140
Arianismus 10. 41. 104 f. 142 ff. 259. 318. 320
Arichis von Benevent 373 f.
Aripert 171
Aristokratie 24. 283 f. 317. 356 ff.
Aristoteles 50. 77. 114
Arius 9. 149
Ariwald 171
Arkadius, Kaiser 23. 25. 315. 333
Arles 94. 111. 113. 181. 188. 217. 259
Armenpflege 76. 87. 192. 257. 267. 367 ff.
Armorica s. Bretagne
Armut 31. 33

Arn von Salzburg 362. 398 ff.
Arnulf von Metz 374
Arras 204
Arzt 192. 246
Askese, Asketen 108. 110. 117. 219. 221. 274
Asylrecht 209. 213. 237. 322. 394
Athanagild 152
Athanarich, König 143
Athanasius, hl. 111
Athaulf 144
Athen 269. 317
Attigny 395
Attila 91. 95. 102
Audofled 177
Audoin 228
Audomar 243
Augsburg 204. 238
Augustinerregel 53
Augustin von Canterbury 260 ff.
Augustin von Hippo 48 ff. 89 f. 98. 102. 107. 111. 117. 138. 179. 181. 199. 203. 350. 383
Aunachar von Auxerre 335
Aurelian von Arles 191. 199
Aurelian, Kaiser 143
Ausonius 41
Aussätzigenhäuser 192. 367
Austrechild 214
Autchar 228
Authari 170
Autun 247 f.
Auvergne 153
Auxanius von Arles 259
Auxerre 218. 249
Avenches 204. 233
Avitus von Vienne 97. 147. 153 ff. 178. 280
Avitus, Kaiser 161
Awaren 169. 328. 373. 398 ff.

B.

Badegisel, Bischof 214
Bagauden 105
Bagdad 330. 345
Bangor 219. 224. 226
Barbaren 48. 99 ff.
Barbatus 171
Barcelona 149. 152
Barking a. d. Themse 278
Basel 233
Basilikastil 94. 326. 386
Basilius der Große 11. 110. 113. 129. 191. 225
Baskenland 330
Bath 218
Bathildis 228. 247
Bauern 194. 196. 201. 246. 368 ff.
Bauernpredigt 155 f.
Baugulf 377
Baukunst 282. 375
Bayern 178. 238 ff. 301. 343. 361. 369. 398
Bayeux 250
Beanus 274
Beccanheld 278
Beda 187. 264. 272. 275 f. 287. 383
Beerdigung 207
Beicht 225 f. 271. 384
Beichtformeln 378
Beichtvater 226
Belisar 138. 147. 321
Benedikt 110 f. 120 ff. 225. 254. 312 f.
Benedikt Biscop 273 f.
Benediktbeuern 378
Benediktiner 122 ff. 198. 230. 244. 258. 262 ff. 291 ff. 301. 304. 307. 311 f. 334. 374. 383
Benevent 169. 171 f. 344. 353
Beowulf 280 f.
Berber 330 f.
Bernhard, Enkel Karls d. Gr. 357
Berta, Königin 262. 277
Berta, Karl d. Gr. Tochter 357
Besitz 32
Bethlehem 111
Bettel 368
Bibel 280 ff.
Bibelhandschriften 219. 273
Bibelübersetzung 143. 271. 273
Bibliotheken 118. 272. 372. 380. 398
Bilderverehrung 324. 353
Birinus 291
Bischöfe 84. 87. 159 ff. 180 ff. 206. 222. 230. 246 ff. 282 ff. 295. 322 f. 356 ff. 366 f. 381 ff.
Bischofsheim a. d. Tauber 299
Bistumsgeschichte 374
Bobbio 170. 219. 234
Böhmen 238
Böse, das 50
Boethius 113 ff. 140. 320. 326
Bonifatius (Winfrid) 150. 278 f. 291 ff. 324. 334. 336. 358 f. 370. 387. 390. 393 f.
Bonifatius I., Papst 89
Bonifatius IV. 234
Borna-Fluß 313
Boruth 399
Boulogne 243
Bourges 208
Brachio 206
Braga 146. 155; s. Martin v. B.
Bregenz 233 f.
Bremen 396
Brendan 222
Bretagne 216 f. 224. 261
Breviarium Alaricianum 164 f.
Brie 227
Britannien 90. 261 ff.
Brithwald, EB. 278
Brückenbau 287
Brukterer 290
Brunhilde 152. 185. 212. 231 f. 242. 245. 260
Buchmaler 221. 386
Bücherabschreiben 112. 118. 220 f. 275. 380. 398
Bulgaren 328 f.
Buraburg 301
Burchard, Bischof von Würzburg 300. 310. 336
Burgunder 100. 139 f. 146 ff. 153 ff. 161. 178
Burgundofara 227
Bußbücher 226. 271. 384
Bußwerke 282
Byzantinismus 19. 325 ff.
Byzanz 315 ff.

C.

Caedmon 278 ff.
Caedwalla, König 291 f.
Cäsar 176. 375
Cäsarea 110
Cäsaria 113. 159. 181
Cäsarius, EB. von Arles 113. 129. 159. 181. 191. 225. 244. 259. 301. 383
Cäsaropapismus 9. 253. 317 ff. 332. 349. 356

Cambray 174
Candidus 260
Canterbury 262 f. 268 f. 269. 272. 285. 301. 308
Carcassonne 343
Caretene 176
Cassian 111 ff. 122. 225. 383
Cassiodor 115 ff. 129. 139 f. 145. 162 f. 187. 326
Castor von Apt 112
Cautinus von Clermont 214 f.
Ceolfrid 273 f.
Cerdic 291
Chagnoald von Laon 227
Chalcedon 198. 318 f.
Chalon s. S. 192. 209. 371
Champagne 228
Charibert 212. 262
Cheitmar 399
Chelles 228. 247
Chiemsee 399
Childebert I. 151. 205. 212. 259
Childebert II. 215. 260
Childerich I. 174
Childerich II. 248
Chilperich, burg. König 176
Chilperich, fränk. König 184 f. 212
Chlodoald 206. 212
Chlodomer 211
Chlodoswinde 185
Chlodwig 98. 114. 140 f. 147. 148. 151. 153 f. 175 ff. 211. 213. 241. 270
Chlotar I. 185. 212
Chlotar II. 232 f. 242 f. 245
Chlotar III. 247
Chlotilde, hl. 177 ff. 210 f.
Chlotilde, Tochter Childeberts I. 151. 176 f.
Chorbischöfe 381
Chorgebet 129. 136. 337. 387
Christiani 147. 318
Christophorus, Kanzler 338
Christus, Gottheit 157
Chrodegang von Metz 381 f.
Chronologie 275
Chur 204. 367
Cicero 27 f. 31. 33. 50. 53. 67. 132. 155. 375
Circumcellionen 73 f.
Civate am Comersee 373
Clemens v. Alexandrien 5
— s. Klemens
Clermont-Ferrand 161. 191 f. 204. 214
Clonard 219. 223
Cloveshoe 270
Cluniacenser 133
Codex Amiatinus 273
Codex Carolinus 335
Codex Iustinianus 164. 321. 325
Codex Theodosianus 92. 164. 316
Coifi 266. 283. 296.
Collectio Dionysio-Hadriana 339. 366. 392
Collectio Hibernensis 229
Colman, Bischof 268 f.
Colombier b. Clermont 192
Columban der Ältere 223 f. 268. 284
Columban der Jüngere 170. 224 ff. 241 ff. 278
Comgall 219. 224. 226
Compiègne 388 f. 391 f.
Constantia, Kaiserin 257
Corbie 357
Corbinian 239
Cordova 152. 330
Cornelius, Papst 86
Coroticus 218
Crownland 281
Cursus leoninus 94
Cuthbert 274
Cynewulf 281
Cyprian 35. 129
Cyrila 160
Cyrill von Alexandrien 11

D.

Dado 228
Dänen 280. 290
Dagobert I., König 240. 242 ff.
Dagobert II., König 294
Damaskus 329 f.
Damasus, Papst 89. 91
Daniel 14 f.
— Epos 281
Daniel von Winchester 295 ff. 309. 379
Dante 274
Darlehen 76. 202. 369
Darrow 223
David von Menevia 21
Dazien 143. 316
Decorum 29
Dekumatenland 177. 232
Dekurionen 49
Demut 2. 30. 38. 64
Desideratus von Chalon 248
Desiderius, König 338. 340. 373
Desiderius von Vienne 167
Designation 89
Deutsche Literatur 377 ff.
Diedenhofen 354
Dio Cassius 176
Diodor 176
Diözesen 7. 188. 283. 367. 374
Diokletian 315. 327
Dionysius Exiguus 119. 222. 275. 295. 339 f. 366
Dokkum 313
Domkapitel 263
Domschulen 376 f.
Donat, Grammatiker 374
Donatisten 18. 73. 75. 148
Donatus von Besançon 225
Dreieinigkeit 114
Dreikapitelstreit 234. 253
Dumio 155

E.

Eadbert, König 276
Eauze 194
Ebroin 247
Echternach 290
Edikt Rotharis 169. 355
Edwin, König 265 f.
Egbert, Abt 289
Egbert, EB. von York 276. 284. 372
Ehe 36 f. 67. 202 f. 214. 304. 387 ff.
— Mischehen 149
Ehrfurcht 136
Eichstätt 301
Eid 205. 214. 237. 349. 395
Eigenkirchen 160. 190 f. 250. 311. 365
Eigenklöster 191. 311
Eigenpriester 198. 311. 365
Einhard 346. 352. 375 ff.
Einsiedler 191. 221. 223
Elfenbeinplastik 386
Elfleda 278
Eligius 244. 289

Elsaß 177. 301
Ely 278
Emmeram 239
Enfide 120
Engel 220. 306
England 260 ff.
Epaon 150. 153. 194. 198. 203. 389
Epiktet 78
Epikur 50
Epiphanius von Pavia 159
Erbauungsbücher 373
Erbschleicherei 32
Erfurt 301
Erich von Friaul 373. 399
Erminafrid 139
Erzkaplan 357
Estinnes 304. 359
Ethelbert, König 262 f. 265. 270
Ethelburga, Königin 265. 277
Ethik 28 ff. 61 ff.
Eudo, Herzog 293. 330
Eudoxia 93. 96
Eugenius, Bischof 149
Eugippius 109
Euklides 114
Eulalia-Sequenz 243
Eulalius 89
Eurich, König 145. 164
Europa 329 f.
Eusebius von Nikomedien 11 f. 119. 143
Eusebius von Vercelli 36. 111
Eustasius 227. 238 f. 243
Eustochium 87
Eutharich 116
Eutrop 172. 373
Evangeliarien 220. 386
Ewald 290. 310
Exarch 322 ff. 336 ff. 340
Exarchat 342
Exemtion 234. 312
Exeter 291
Exkommunikation 191
Exodus-Gedicht 280

F.

Familie 66. 68
Familiensinn 120. 124. 134
Faremoutier 226 f. 278
Farne 274
Faro von Meaux 228
Faröer-Inseln 224
Fasttage 387. 396
Felix, hl. 42
Felix III., Papst 319
Felix von Urgel 353. 373
Feralien 102
Ferrières 372
Festtage 190. 207. 264. 271. 387
Festus 115
Feudalität s. Lehnswesen
filioque, Streit um 352
Findelkinder 201
Finnian, Abt von Clonard 219. 226
Finnian, Abt von Maghbile 226
Firmung 190. 390
Flandern 228
Flavianus 373
Flavius Josephus 119
Florentia 156
Florentius 121
Florenz 273
Florian, hl. 238
Florus 375
Folter 166
Fontaines 227
Franken 105. 139 ff. 173 ff. 259 f.
Frankfurt a. M. 353. 355
Französische Eigenart 43. 176. 328
Französische Sprache 175 f. 251
Frauen 37. 200. 207. 264. 271. 277 ff. 299
Frauenklöster 276 ff.
Fredegar 251
Fredegunde 212 ff.
Freilassung 195 ff. 246. 282 f. 370
Freising 239. 301. 378
Freisinger Denkmäler 400
Freie Künste 118
Fremdenherbergen 192. 257. 300. 367
Fridolin 237
Friede 72. 285. 331 f.
Friesen 288 ff. 310. 313. 394 f.
Fritigil 35
Fritzlar 150. 297
Frömmigkeit 191
Frondienste 194. 202
Fucina 154
Fürstenspiegel 70. 373
Fulda 312 f. 361. 373. 377 ff. 386. 394
Fulgentius von Ruspe 149. 159
Fulrad von St. Denis 310. 336
Fulrad von St. Quentin 361. 363
Furseus 274

G.

Gairinus 248
Galatien 216
Gälische Sprache 219
Galla Placidia 90. 93. 140. 145
Galläcien (Galicien) 146. 155. 217. 344
Gallien 101 f. 108. 150 f. 173 ff. 216. 317
Gallus, hl. 236 f. 377
Gallus, Missionar 205
Galswintha 212
Gartenbau 137
Gastrecht 363
Gautenland 280
Gebet 221. 378 f.
Gefangene 201. 267. 322
Geiserich 96 f. 147 f.
Geismar 297
Gelasius I., Papst 94. 197 f. 319 f.
Geldwirtschaft 33
Genesis-Gedicht 281
Genf 176
Gennadius von Marseille 162
Genovefa 174
Genua 291
Gepiden 105. 146. 328
Gerent, König 273
Gerichtstand 321
Germanen 107. 133 ff. 328 ff. 333
Germanus von Auxerre 217
Germanus, Freund des Hieronymus 111
Germanus von Paris 185 f. 191
Germigny 374
Gerold, Bischof 306
Gervasius 210
Geschichtsphilosophie 59
Gewalttätigkeit 183. 212 ff. 282
Gewiliob, Bischof 306 f.
Gibraltar 330
Gildas 217. 284
Gladiatorenkämpfe 46
Glarus 237
Glasfenster 282

Glossen 377
Gnosis 4
Godescalc 386
Goesintha 152
Goldschmiedearbeiten 282
Gorze 382
Goten 105, 160, s. Ost- u. Westgoten
Gottesdienst 190 f. 255. 271
Gottesstaat 55 ff.
Gottesurteil 166. 265. 296 f. 391. 394 f.
Gottgeweihte Jungfrauen 34. 120. 144
Grabinschriften 90
Grafen 304. 357. 366
Grammatik 312. 373
Granfelden 227
Gravitas 29
Gregor d. Gr. 122. 127 f. 133 f. 136. 156. 169 f. 210. 253 ff. 292. 374. 378. 383. 400
Gregor II. 239. 288. 292 ff. 298. 311. 312. 324. 387 f. 390 f.
Gregor III. 298 ff. 312. 324. 335. 388
Gregor IV. 354
Gregor von Nazianz 11
Gregor von Tours 149. 187 f. 192. 200. 214. 276
Gregor von Utrecht 294. 394
Griechenland 316
Griechentum 4. 20. 325 ff.
Griechische Sprache 219. 272. 373
Grimald 377
Grimwald 171
Große 284. 356 ff.
Großmachtpolitik 71
Grundherren 190. 245
Gruß 135
Guter der Welt 63 ff.
Gundeberga 171
Gundobad 114. 140. 165
Gundwald von Asti 171
Guntbadingi 165
Guntram, König 207. 212. 214
Guthlac 281
Gyrovagen 123

H.

Habsucht 108
Hadrian I., Papst 338 ff. 352 f.
Hadrian von Canterbury 272
Häresie 73. 142 ff. 217. 318 ff. 352 f. 356
Haitho von Basel 388
Halbfreiheit 195. 246
Handel 33. 80. 330 f. 371
Handschriften 273. 276, s. Codex
Handwerk 80. 130. 193
Hatto, Mönch 377
Hausmeier 245. 251
Heidentum, antikes 3 ff. 24 f. 54. 98. 101 ff. 317
Heidentum, German. 203. 205. 263 ff. 295 ff. 394 ff.
— Slawisch 393. 398 ff.
Heiligenverehrung 208
Helena 26
Helgoland 290
Hellenismus 3. 11. 317
Henotikon 319
Heraklius, Eunuch 96
Heraklius, Kaiser 325
Heristal 360
Hermas 4
Hermenegild 152
Hertford 269 ff. 390
Heruler 139. 146
Hessen 293 ff. 308 f. 393
Hexen 395
Hexham 269. 272. 282
Hierarchie 159
Hierokratie 332
Hieronymus 12. 14. 27. 87. 111. 129. 162
Hilarius von Poitiers 12. 151. 237
Hilda, Äbtissin 272. 278 f.
Hildebold von Köln 379
Hildebrandslied 379 f.
Himerius 11
Himmelsbriefe 306
Hintersassen 246
Hippo 52. 54. 84. 98
Hisperica famina 218
Hochschule 117
Hörige 195 f. 368 f.
Hofkapelle 357
Hofordnung 357
Hofschule 375
Homilien 271. 383
Honestum 29
Honoratus 111
Honorius, Kaiser 23. 25. 46. 54. 90. 145 f. 315
Honorius I., Papst 234. 291
Horaz 235
Hornbach 301. 379
Hrabanus Maurus 373. 377
Hugo von Rouen 250
Hunerich 149. 151
Hunnen 100. 105. 143. 316. 328
Hy 223. 267. 284
Hymnen 40. 186 f.

I (J).

Jagd 303. 306. 358. 387
Jahresberechnung 119. 275
Jarrow 273 ff.
Iberer 167 f. 328
Jerusalem 345
Illyrien 94. 316
Immunität 183. 194. 208. 245 f. 370
Imperialismus 19. 285. 333
Ine, König 278. 291. 300
Ingelheim 386
Ingunde 152. 159
Inklusen 192
Innichen 399
Innozenz I. 112
Innozenz III. 389
Johann von Beverly, Bischof 272
Johannes I., Papst 115. 320. 345
Johannes Chrysostomus 11. 111. 318
Johannes de Turre Cremata 199
Jona s. Hy
Jonas von Bobbio 224. 231. 234. 243
Jordanes 117
Jouarre 228
Iren. Irland 111. 216. 218 ff. 267 f. 270. 274 f.
Irenäus 5
Irene, Kaiserin 342. 353
Isidor, Mönch 111
Isidor von Sevilla 156. 162 ff. 167. 187. 326. 372. 379. 383
Islam 329 ff. 401
Island (so statt Irland) 224 (Z. 9 v. o.)
Italien 216. 256 ff. 317 ff. 373. 380
Italienische Eigenart 172
— Sprache 172
Juden 1. 20. 195. 215

Julian, Kaiser 10. 176
Julian von Eclanum 67
Jumièges 250
Jungfräulichkeit 34 f. 273. 277
Justin, Historiker 375
Justin I., Kaiser 320
Justin II., Kaiser 326
Justina 40
Justinian I., Kaiser 117. 139. 147. 169. 185. 253. 317. 321 f. 325 ff. 332. 352. 358. 385. 389
Justinian II., Kaiser 323
Justinus 4

K.

Kairo 330
Kaiserkrönung 345 ff. 365
Kaiserswerth 290
Kaisertum 347 ff.
Kallist, Papst 196
Kanoniker 382
Kapellen 190. 208
Kapitularien 356
Kaplan 208
Karantanen 399
Karl d. Gr. 314. 337 ff.
Karl, Sohn Karls d. Gr. 373
Karl d. Kahle 355
Karl Martell 249 f. 293. 295. 301. 303 ff. 330 f. 334 f. 359. 361
Karlmann, Sohn Karl Martells 136. 302 ff. 308 f. 335
Karlmann, Sohn König Pippins 337 f.
Karolinger 251. 288. 330. 336 ff.
Karthago 75. 106. 148 f. 158. 160. 329. 392
Katalaunische Gefilde 91. 95
Kelten 167 f. 175 f. 216 ff. 242. 267 ff. 328
Keltiberer 167
Kent 261 ff. 269. 278
Kentwin, König 291
Kilian 240
Kirchenbau 188. 282. 326. 385 f.
Kirchenbuße 190. 225 ff. 358. 383 f.
Kirchengeschichte 11 f. 276
Kirchengut 321. 359 f. 366 ff. 396
Kirchenrecht 119. 181 ff. 229. 321 f. 339 f. 387 ff.
Kirchensprache 94
Kirchenstaat 324 f. 337 ff.
Kirchweihe 264
Kitzingen 299
Kleidung 346. 352
Klemens, Schwärmer 306
Klöster 110 ff. 191. 198 ff. 219 ff. 227 ff. 258. 271. 361 ff. 370. 376 ff.
Klostergeschichte 276
Klosterschulen 272 ff. 376 ff.
Köln 103. 174. 204 f. 308
Königsboten 358. 366. 371
Königsweihe 284 f.
Kolonen 104. 196
Kommunion 207. 271. 382. 384. 397
Kommunisten 75
Konstans II., Kaiser 323
Konstantin I., Papst 293. 324
Konstantin, Gegenpapst 338
Konstantin d. Gr. 7. 9. 26. 77. 315. 317. 341
— Schenkungsurkunde 341
Konstantin VI., Kaiser 342
Konstantinopel 19. 90. 143. 151 f. 156. 254. 258. 315 ff.
— Hagia Sophia 326. 385
— Patriarchen 318 ff.
Konstantius II., Kaiser 9 f. 318
Konstantius, Feldherr 90. 145
Konstanz 233. 361
Konsuln 204. 316. 321
Konzilien 90. 180 ff. 215. 249. 278. 285. 301 ff. 353. 356 ff.
Korsika 149
Krankenhäuser 192
Kremsmünster 399
Kreuze 271. 281
Kreuzerhöhung 280.
Kreuzeshymnen 186 f. 280
Kreuzprobe 391
Krieg 71. 303 f. 307. 362
Kroaten 329
Krönung 342, s. Kaiserkrönung
Kunibert von Köln 289
Kunst 64

L.

Lactantius 6. 16. 27
Lagny 274
Landbau 79. 228
Landkirchen 188 ff.
Landleihe 369 f., s. Precaria
Landvolk 108
Langobarden 147. 168 ff. 253 ff. 295. 322. 328 f. 335 ff. 348. 373 f. 380
Lantechildis 177
Lantfrid, Herzog 237. 241
Lateiner 322 ff.
Lateinische Sprache 325. 327
Laurentianisches Schisma 115. 121. 319
Laurentius, hl. 45
Lausanne 204
Lautenspieler 140
Leander von Sevilla 152. 156. 162. 254. 258 f.
Lebensalter 59
Legenden 208
Leges Visigothorum 164. 355
Lehnswesen 244 ff. 250. 333. 356. 364
Leichenreden 24. 40
Leidrat von Lyon 381
Leo I., Papst 91 f. 129. 197
Leo III., Papst 344 ff. 374 f.
Leo I., Kaiser 316. 318
Leo III. d. Isaurier, Kais. 323 f.
Leo von Ravenna 338
Leprosenhäuser 192. 367
Lerin 111. 191. 219. 273
Leudegar von Autun 247 ff.
Leuvigild 152
Lex Alamannorum 237 f. 240. 355
Lex Baiuvariorum 355
Lex Burgundionum 165. 355
Lex Frisionum 355
Lex Ribuaria 195. 355
Lex Salica 179. 355
Lex Saxonum 355
Libanius 11
Liber pontificalis 319
Libri Carolini 353. 386
Ligugé 111
Limoges 244
Lincoln 217

Lindisfarne 267 f. 274. 280
Lioba 278. 299. 313
Liturgie 94. 325. 384
Liudger 294. 394. 396
Liuthard, Bischof 262
Liutprand, König 335 ff.
Liutprand von Cremona 172
Livius 375
Logik 114
Logogriphen 273
London 217
Lorch 238
Lorsch 375. 382. 386
Losordal 394
Lothar, Kaiser 346. 354
Ludger, hl. 294. 394. 396
Ludwig d. Fromme 342 f. 346. 354. 357
Ludwigslied 243
Lüge 217
Lüttich 303. 381
Lul 300. 308 f. 381
Lusitanien 98. 153, s. Portugal
Lusitanier 168
Luxeuil 227ff. 239. 242 ff. 248
Lyon 176. 268
Lyrik 40

M.

Maastricht 192. 204. 244. 289
Machtpolitik 99. 364
Mâcon 200 f. 360
Männlichkeit 37 f.
Märzfeld 355
Magnericus, B. v. Trier 184
Mailand 9 f. 22. 51. 95. 111. 210. 253
Mainfranken 393 f.
Mainz 173. 204. 306 ff. 361. 366. 373. 388
Maiorian, Kaiser 161
Makarius 191
Malmesbury 272. 300
Mamertus 207
Man, Insel 216
Mani 4
Manichäer 61. 97
Mantua 95
Marc Aurel 31. 71
Marcellina, Schwester des Ambrosius 22. 35 f.
Marcellinus 54
Marcian, Kaiser 91. 318
Marienverehrung 273
Marius von Avenches 204. 259
Markgenossenschaft 370
Marmoutier 111
Marseille 101. 112. 188. 213. 244
Martianus Capella 239
Martin I., Papst 243. 323.
Martin von Braga 155. 301
Martin von Tours 43. 108. 111. 151. 188. 208. 262
Martinstag 205
Maßhalten 125. 132. 258. 274
Mathematik 114
Matricularii 192
Mauren 330
Mauringa 394
Mauritius, Kaiser 254. 325
Maurus 121
Maximilian, hl. 238
Maximus 96
Mazedonien 316
Medizin 118
Meereinsiedler 223
Megingoz, Bischof 300
Mercien 267. 278. 280
Merowinger 142. 151 f. 213 ff. 247 f. 336
Metrik 273. 312
Metropoliten 180 ff. 215. 249. 253. 258. 303. 307 ff. 366 f.
Metz 192. 204. 303. 374. 377. 382
Milo 250
Milton 154
Minden 396
Ministeriales 193
Minucius Felix 27. 44
Miro 155
Missi dominici s. Königsboten
Missionstätigkeit 223. 260 ff. 264. 289 ff. 393 ff.
Mittelmeer 1. 325. 330 f. 401
Moawija 329
Modestus, Bischof 399
Mönchtum 34. 109. 112. 229 ff. 332, s. Klöster
Mösien 143
Monika 49
Monsee 379
Montanisten 4
Monte Cassino 120 ff. 127. 137. 172. 258. 300. 311. 335. 357. 374. 382. 394
Monza 170
Moses 280
Moyen-Moutier 386
Mozarabische Liturgie 384
Mühlheim a. Main 375
Münster i. W. 294. 396
Münzen 325
Muhammed 329
Murbach 301. 372. 378 f.
Musa 329 f.
Musikwissenschaft 114. 377

N.

Nächstenliebe 2. 32. 64
Namensänderung 292. 348
Nantes 234
Narbonne 145
Nationalismus 286
Naturalwirtschaft 33. 193
Naturrecht 65 f.
Neapel 109
Neuplatonismus 5. 50. 115. 317
Nicäa 9. 143. 180. 342. 353
Nicetius von Trier 184. 191
Nicomachos von Jerasa 114
Niketas, hl. 143
Niketas von Remesiana 21
Nikomedien 315
Nisibis 117
Nithfluß, Konzil 278
Nonnenregel 53. 113. 156. 225
Noricum 109. 238
Northumbrien 265 ff. 273 ff. 278 ff. 287. 344
Notwehr 31
Noviziat 123
Noyon 244. 289
Nursia 120. 124
Nutshalling 291
Nymwegen 371

O.

Oblaten 124
Ochsenfurt 299
Octodurum 204
Odilo, Herzog 239. 301. 303. 361

Odoaker 98. 109. 113. 116. 146. 148. 319
Offiziere 37
Omajjaden 329
Omar 329
Ongendus, König 290
Opus anglicum 278
Orbe 242
Ordal s. Gottesurteil
Orest 97. 104
Orgel 271
Origenes 5
Orkneys 224
Orléans. Konzilien 181. 193. 196 ff. 201 f. 209. 228. 230. 374. 389 f.
Ornamentik 220 f.
Orosius 98 ff. 144. 163. 375
Orthographie 118
Osmanen 331
Ostangeln 274
Osterberechnung 222. 227. 230. 268 f. 273
Ostergedicht 273
Ostern, Name 264
Ostgoten 113. 117. 143. 146 f. 320 f. 329
Ostrogota 140
Oswald, König 267 f. 284
Oswin 268
Ovid 235

P.

Pachomius 110
Paderborn 345. 375
Palästina 110. 329
Palladia 101
Pallium 259. 261. 276. 366. 374. 382
Pannonien 155. 169. 328
Pantänus 5
Papstnamen 324
Papsttum 85. 88. 184. 322 ff. 334 u. passim
Papstwahlen 88. 107. 323. 338
Paris 174. 176. 185. 206. 244. 250
Parma 372
Parthenius 213
Paschalis I., Papst 346
Passau 301. 399 f.
Paten 385. 387. 389 f.
Patriarchen 94
Patricius, Titel 337 ff. 344. 348 f.
Patrick 111. 218
Patrimonium Petri 256. 343
Paul I., Papst 338
Paulinus von Aquileja 362. 373. 399 f.
Paulinus von Nola 41 f. 138
Paulinus, Bischof v. York 265 ff.
Paulinus, Sekretär des Ambrosius 35
Paulus 3
Paulus Diaconus 172. 187. 373 f. 382
Paulus von Samosata 6
Pavia 95. 169. 171. 338. 373
Pelagius 53. 217
Pelagius I., Papst 253
Pelagius II., Papst 254. 335
Pentapolis 323 f. 342
Periodisierung 15. 59. 163. 275 f.
Péronne 274
Persien 329
Perugia 169
Pessimismus 58. 61. 82
Petri Stuhlfeier 205
Petrus 85. 87. 92 f. 96. 269. 297
Petrus- u. Paulus-Kirchen 243 f. 263
Petrus von Pisa 373
Pfalzel 294
Pfarreien 188 f. 270. 283
Pfarrschulen 376 f.
Pferdefleisch 298
Philipp, Gegenpapst 338
Pikten 224
Pilger 369, s. Rompilger
Pippin d. Mittlere 288 f. 292 f.
Pippin, König 302. 305. 335 ff. 359 f. 389. 391. 394
Pippin, Sohn Karls d. Gr. 342. 357
Pirmin 301
Pitres 355
Placidus 121
Platonismus 81. 114, s. Neuplatonismus
Plektrudis 290
Plinius 275
Plotin 6
Pönitentialien s. Bußbücher
Poesie 41 ff. 186 f. 279 ff. 367. 376. 379
Poitiers 151. 186. 191. 237. 247. 330 f.
Polemius von Asturica 155 f.
Pollentia 44
Pomerius 373
Pompeius Festus 374
Ponthion 337
Porphyrius 6. 114
Portugal 146, 168, 216, s. Lusitanien
Prädestination 306
Präjectus, Bischof 192
Prätextatus von Rouen 213
Pragmatische Sanktion 321 f.
Precaria 201 f. 304. 360. 368 ff.
Predigt 75 ff. 81. 271. 382 u. passim
Priesterbildung 181
Priesterstand, Aufnahme 197 ff.
Primat 85. 89 f. 93
Prokop 326
Prosper 95
Protasius 210
Provence 141. 259
Prudentius Clemens 43. 138. 273. 374. 377
Psalmen 42. 373
Psaltererklärung 119
Psalterien 220
Psychomachia 46, s. Prudentius
Pulcheria 91. 320. 325. 345
Pyrenäen 343 f.

Q.

Quiercy 339. 342
Quincy 192

R.

Rachis, König 136. 335 f. 373
Radagais 90
Radbod 289 f. 293
Radegunde 186. 191. 205. 239
Rado 228
Radulf, Herzog 240
Rätsel 273. 375
Ratgar 377
Rathmelsigi 289

Ravenna 90. 145. 149. 169. 186. 257. 320. 323 f. 335 ff. 341. 348. 351. 385
Rebais 228 f.
Reccared 153. 156. 258
Receswinth 165
Recht 66
— Röm. 197. 201. 355, s. Codex Iustinianus, Theodosianus
— Germanisches s. Angelsachsen, Edikt, Leges, Lex
Regensburg 238 f. 301. 353. 378
Reichenau 301. 378 ff.
Reichsversammlung 355 f.
Reichtum 33. 75
Reim 273
Reims 177. 250. 305. 346
Reisende, Fürsorge für 367
Reklusen 192
Rekonziliation 225. 383
Religionsgespräche 151
Religiosen 105. 108
Reliquienverehrung 209 ff.
Remigius v. Reims 175 ff.
Remismund, König 146
Renaissance 314. 375
Reuil 228
Rhätien 204. 233
Rhetorenschulen 380
Rhetorik 375
Rhomäer 325
Rhonemündung 331
Rikimer 97
Rimini 10
Ripen 290
Ripon 268 f. 282
Ritus 259. 264. 284 f. 292. 384
Roderich, König 330
Rodung 228. 369
Römerreich 56
- Untergang 16 ff.
Römertum 31. 124 ff. 132. 138. 320
Rogationen 207
Rolandslied 343
Rom 86. 111. 113. 117. 120 f. 136 f. 255 ff. 268 ff. 292 ff. 310. 321 ff. 337 ff. 389
— Andreaskloster 254. 260. 263. 268
— Clivus Scauri 118
— Dukat 256. 335 f. 342
Rom Esquilin 149
— Katakomben 210
— Lateran 86. 96. 137. 258. 263. 312. 338 f. 350. 382
— Monte Celio 118. 136. 254
— St. Agatha 149
— S. Erasmo 344
— S. Maria Maggiore 339
— St. Peter 96 f. 144. 291. 300. 339. 344 f.
— St. Paul 339
— Senat 255. 322
— Victoriastatue 24
Romani 147. 318
Romania 100. 355
Romanisierung 327
Rompilger 243. 257. 268. 270. 273. 279. 291 f. 295. 300. 334. 349
Romuald von Benevent 171
Romulus Augustulus 97 f. 104
Rothari 169. 171
Rouen 213. 228. 250. 305
Rufinus 12
Rugier 146
Runen 281. 395
Rupert, hl. 239
Ruthwell 281

S.

Sabas, hl. 143
Sabina 344
Sachsen 105. 174. 288. 290. 293 f. 299 f. 310. 313. 333. 395 ff. 400
Säckingen 237
Sädeleuba 176
Säkularisation 250. 304 f. 359 f.
St. Amand 243. 398
St. Bernhard (Großer) 337
St. Cloud 212
St. Denis 209. 214. 248. 302. 337. 386
St. Gallen 236. 312. 361. 367. 369. 377 ff. 386
St. Maurice 209. 337
St. Omer 243
St. Riquier 357. 362. 367. 377. 386
St. Wandrille 250. 386
Sakramentarien 94. 384
Salbung 284 f. 310. 336. 342. 347. 365
Sallust 43. 129
Salonius 101
Salvian von Marseille 101 ff. 138. 157 f. 217
Salzburg 239. 301. 366. 398 f.
Sanftmut 236
Sapaudia 146. 148
Sarabaiten 113. 123
Sarazenen 335
Sardinien 149
Schauspiele 97. 102. 387
Schisma 89
Schmiedearbeiten 282
Schönheit 64
Scholastika 120. 159. 313
Schottland 216. 223 f. 252
Schreibstube 118. 220
Schulen 181. 299. 375 ff.
Schwägerschaft 389
Schwarzwald 369
Schweiz 204. 227. 233. 236
Schwören 105
Seben 238
Sedulius 273
Seelgerät 76
Seelsorge 188 f. 271. 304
Selbstmörder 207
Seldschuken 331
Seligenstadt 375. 386
Sendgerichte 381
Seneca 77. 155
Sens 305
Septimanien 141. 151. 153. 343. 384
Septimer 367
Serben 329
Sergius 338
Severin 109. 238
Sevilla 152. 156. 162
Sherborn 272
Shetlands-Inseln 224
Sidonius Apollinaris 161. 188
Sergius I., Papst 290 ff. 323
Siebenschläfer 7
Siebenzahl 60. 389
Sigbrand 247
Sigerich, König 145
Sigibert, König 152. 185 f. 212
Sigismund, Burgunderkönig 140. 147. 150. 153
Sigrada 248
Silverius, Papst 321. 323
Sippenverband 158. 166
Simonie 218. 249. 259 f.

Sirmium 316
Sisebut 167. 171
Sitten, Bistum 204
Sittlichkeit 158. 210 ff. 218 f. 270. 277. 392 f.
Sizilien 75. 256. 331
Sklaverei 75. 77. 103 f. 188. 193 ff. 209. 260. 283 f. 304. 311
Skoten 216
Slawen 328 f. 393 f. 398 ff.
Slowenen 399 f.
Soissons 175. 248. 305. 390
Sokrates 119
Solignac 244
Sonnenkult 97
Sonnenuhr 140
Sonntag 207. 271. 283. 387
Soracte 335
Soziale Güter 64
Sozomenus 119
Spanien 106. 151 ff. 156. 163. 216. 258 f. 301. 317. 321. 325. 330. 353. 374, s. Westgoten
Spanische Mark 344. 353
Spanische Sprache 167
Spanischer Charakter 43. 98. 167. 328
Speier 204. 303
Spitäler 192. 257
Spoleto 169. 342
Squillace 115. 118
Staat 56. 67 ff. 286 f.
Staatskirche 9 f. 24. 332. 356
Stabilitas loci 123
Städte 33. 109. 119. 158. 171 f. 370
Staßfurt 361
Statuta ecclesiae antiqua 181
Steinbach i. Odenwald 386
Stephan II., Papst 293. 302. 312 f. 324. 336 ff. 394
Stephan III., Papst 338
Stephan V., Papst 346
Steuern 103 f.
Stickerei 278. 282
Stilicho 90
Stoizismus 28 f. 37. 70. 77 f. 81. 126. 155
Stolz 236. 275
Strafrecht 358. 374
Straßburg 204. 233
Streaneshalch 268. 272. 278 f.
Sturmi 311 f. 377
Subiaco 121
Sueben 100. 146 f. 153. 173
Sueton 375
Suffragane 366
Suitbert 290
Sulpicius Severus 43. 111. 129. 176
Syagrius, Feldherr 98. 175
Syagrius, Bisch. v. Autun 260
Symmachus, Papst 16. 115. 319
Symmachus, Schwiegervater des Boethius 115. 320
Symmachus Senator 44
Symphosius 273
Synoden s. Konzilien
Syrien 110. 327. 329 f.

T.

Tabernä 110
tabularii 195 f.
Tacitus 87. 375
Tanz 205
Tarsus 269
Tarik 330
Tassilo 343. 355. 361. 398 f.
Taubstummen 272
Taufe 259. 264. 292. 384 f. 399
Tauffragen 378
Taufkirchen 188
Te Deum 20. 26
Tegernsee 378
Telemachos 46
Terenz 129
Tertry 288
Tertullian 5. 35. 43 f.
Tetta 299
Thanet 262
Thebais 110
Thekla 299
Theoderich d. Gr. 113 f. 116. 138 ff. 145. 148 f. 151. 177. 233. 319 f. 385
Theodo 239 f. 288
Theodor von Canterbury 269 ff. 271 f. 273. 282
Theodoret von Kyros 11
Theodosius d. Gr. 7. 23 f. 43. 48. 143. 145. 315. 318. 325
Theodosius II., Kaiser 164. 316
Theodulf von Orleans 374. 377. 387
Theophanes, Histor. 326
Theophylakt, Histor. 326
Therasia 41
Thérouanne 243
Thessalonike 94
Theudbald, Herzog 301
Theudebert I. 185. 213
Theudebert II. 231. 233
Theudelinde 170 f. 238. 240
Theudemir 153. 155
Theuderata 171
Theuderich I. 204
Theuderich II. 231 ff. 234
Theuderich III. 248
Thomas von Aquin 81 f.
Thrasamund 140 f.
Thronkämpfe 333
Thüringer 139. 178. 186. 239 ff. 292 f. 298. 301. 308 f. 393
Tiberius, Kaiser 152. 326
Tiburnia 238
Tierfreund 236
Toledo 153. 156. 360
Tonsur 224. 227. 268. 273
Totenopfer 205
Totenverbrennung 395
Totila 127. 134 f.
Toto, dux 338
Toul 204
Tournay 174. 244
Tours 151. 186 f. 205. 208 f. 234. 368. 372. 377
Translationen (von Reliquien) 210. 375
Treue 333
Tribonian 321
Trier 94. 101. 103. 174. 184 f. 204. 213. 250. 387
Trigetius 95
Trinoda necessitas 287
Tripolis 329
Trojaner-Sage 251
Troyes 91
— St-Loup 372
Trullanische Synode 323. 389
Trunksucht 38. 214. 302
Tugend 29. 46. 61
Turanische Rasse 328
Tuscien 169. 342. 344
Typos 323

WITHDRAWN

U.

Uhr 114
Ulfila 143. 146. 160
Unteritalien 325
Unterricht 372 ff.
Unzucht 105. 217. 302. 304. 392
Ursinus 89
Utrecht 289 f. 294. 394

V.

Vaison 181
Valens, Kaiser 144. 315
Valentinian I., Kaiser 22. 315
Valentinian II. 24
Valentinian III. 90. 92 f. 95 f. 145
Valentinian, Bischof 204
Vandalen 84. 90. 96 f. 100. 105 f. 138. 146 ff. 158 ff. 173. 316. 321
Variae 116
Vasallen 193. 287. 356. 361, s. Lehnswesen
Venantius Fortunatus 186. 273. 280
Venedig 95. 350
Venetien 324
Verberie 388. 391 f.
Verden 395 f.
Verdun 192. 204. 303
Verecundia 29
Vermandois 244
Verskunst 278. 299
Verulam 217
Verwandtschaft, geistl. 389
Véséronce 211
Vicovaro 121
Victor von Vita 149
Victorius v. Aquitanien 230
Vienne 153 f. 188. 207
Vigilius, Papst 253. 259. 321
Vigilius von Arles 259
Vigilius von Thapsus 149
Vigilius, Archidiakon 213
Vindelizien 233
Vindonissa 204. 233
Vinniaus 226
Virgil 39. 235. 273. 280. 373. 375. 378. 380
Virgil von Salzburg 239. 398 f.
Virgilius Maro 250
Visionen 274
Visitationsreisen 381. 383
Vitalian, Papst 269. 273
Vitalis 210
Vitimir von Auria 155
Vitry b. Arras 231
Vivarium 118 ff.
Völkerbund 72. 138 ff.
Völkerrecht 70. 72
Vogesen 228
Vogt 245. 366
Vormundschaft 322
Vouillé 147. 151. 178
Vulgärsprache 251. 327

W.

Wachszinsigkeit 370
Waffenhandwerk 104. 304. 362
Waimar, Herzog 248
Waisen 200
Wala 357
Walburga 300
Wales 216
Walter v. d. Vogelweide 132
Waltung 399
Wamba 284
Wandertrieb 222 ff. 292
Warasker 239
Wearmouth 273 ff.
Webearbeit 282
Weißenburg 378
Weltalter 56. 59. 275 f.
Weltchroniken 275
Weltende 56. 236
Weltgeschichte 98
Weltmonarchie 14
Weltuntergang 23
Wenden 393
Werden a. d. Ruhr 378
Wergeld 180. 237
Wessex 272. 288. 291. 300
Wessobrunner Gebet 378 f.
Westgoten 98. 140. 143 ff. 163 ff. 177 ff. 258 f. 284 f. 316. 330
Wetti 377
Whitby s. Streaneshalch
Wido v. d. Bretagne 373
Widukind 395
Widukind, Geschichtschreiber 187
Wigbert 289
Wilfrid 268. 273 f. 282. 289
Willehad 396
Willibald, hl. 300
Willibald, Priester 300
Willibrord 289 f. 292. 294
Wimborne 278. 299
Windisch 204. 233
Winfrid s. Bonifatius
Wirtschaft 74. 103. 368 ff.
Wissenschaft 39. 78 f. 114. 118 ff. 129 f. 162 f. 234. 272 ff. 372 ff.
Witenagemot 283. 287
Witika, König 330
Wito 398
Witwen 36. 200
Worms 204
Wortspiele 273
Wucher 33. 80. 202. 371
Würzburg 240. 301. 369. 394
Wunderglaube 208
Wyk-te-Duerstede 289. 292
Wynnebald 300

X.

Xenodochien s. Fremdenherberge 192. 367
Xeres de la Frontera 330

Y.

York 217. 269. 272. 276

Z.

Zacharias, Papst 302. 305. 310 ff. 324. 335. 337. 359. 388 f. 391
Zacharias, Oberst 323
Zalla 128. 134 f.
Zeno, Kaiser 318 f.
Zehnten 109. 184. 311. 359 f. 396. 400
Zinsnehmen 80. 371
Zisterzienser 130
Zosimus 91
Zweikampf 166

T5-AVQ-103